ESSAI

SUR LE

DROIT SOCIAL CHRETIEN

PAR

Le Rév. P. L. P. PAQUIN, O. M. I.

U d'/ of Ottawa
39003001696136

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/essaisurledroits00paqu

ESSAI

SUR LE

DROIT SOCIAL CHRÉTIEN

Imprimatur.

J. Thomas Duhamel,

Episcopus Ottawinsis

Die decimo quinto Octobris An. Dom. MDCCCLXXVII.

ESSAI

SUR LE

DROIT SOCIAL CHRÉTIEN.

Dédié à la jeunesse Canadienne,

PAR

LE REV. P. L. P. PAQUIN, O. M. I.

OTTAWA :
IMPRIMERIE DU *FOYER DOMESTIQUE.*
1877.

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
uOttawa

Enregistré d'après l'acte du Parlement du Canada au bureau du Ministre de l'Agriculture, en l'année 1877, par L. Philibert Paquin.

BT
738
.P353
1877

AVERTISSEMENT.

Je n'avais d'abord fait ce travail que dans l'intention de l'insérer, par articles, dans les colonnes du *Foyer Domestique*. Mais plusieurs personnes influentes m'ayant pressé de le publier en volume, j'ai dû, pour me rendre à leurs conseils, fermer les yeux sur les nombreux défauts de style qui ont accompagné une première et rapide rédaction, et ne voir que l'utilité du livre pour ceux qui se livrent aux études sérieuses.

Je suis convaincu d'avance que ce livre ne soutiendra que difficilement la critique sous le rapport de la forme que de nombreuses occupations ne m'ont pas permis de retoucher ; mais, en revanche, je puis témoigner que le fonds est le fruit d'études faites aux meilleures sources, et offre, d'après un plan tout-à-

fait nouveau, un exposé clair et précis des principes fondamentaux du Droit Social Chrétien. Et je suis dans une humble confiance que ce dernier mérite, le premier à chercher dans un ouvrage philosophique, fera oublier les défauts secondaires de la forme, et que cet ouvrage sera le bienvenu auprès des amateurs de la vérité, et particulièrement auprès des jeunes gens studieux, auxquels je me fais un plaisir de le dédier très-amicalement.

Les premiers articles furent imprimés dans un atelier anglais, ce qui explique les erreurs typographiques qui se sont multipliées dans cette partie. Je n'indiquerai que les principales, celles surtout qui dénaturent ou rendent inintelligible le sens de la phrase.

ERREURS TYPOGRAPHIQUES.

A la page 181 se trouve indiqué par erreur un nouvel article, X. L'objet de cet article n'est que la continuation de l'article VIII sur la " Nécessité du Catholicisme à la perfection sociale."

A la page 202 l'article marqué XI doit être lu IX.

Page 6, ligne 12, au lieu de " passager " lisez " passagers."

Page 7, ligne 12, au lieu de " natu*rl*ais " lisez " natu*ral*is."

Page 15, ligne 27, au lieu de " cou*n*enance " lisez " con*r*enance."

Page 19, ligne 6, au lieu de " e*n*trinsèque " lisez " e*x*trinsèque."

Page 25, ligne 25, au lieu de " charg*e* " lisez " charg*é*."

Page 32, ligne 5, au lieu de " peut-être " lisez " peut être."

Page 32, ligne 12, " *c*aisonnable " lisez " *r*aisonnable."

Page 32, ligne 13, au lieu de " onvient " lisez " convient."

Page 32, ligne 25, au lieu de " existe ; pour l'homme " lisez " existe pour l'homme ;."

Page 35, ligne 2, au lieu de " il l'a " lisez " il la."

Page 35, ligne 2, au lieu de " *sur* lequel " lisez " *dans* lequel."

Page 36, ligne 23, au lieu de " par " lisez " pour."

Page 37, ligne 25, au lieu de " Don*t* " lisez " Don*c*."

Page 37, ligne 30, au lieu de " *ces* besoins " lisez " *ses* besoins."

Page 49, ligne 21, au lieu de " genre " lisez " germe."

Page 52, ligne 22, au lieu de " l'élement " lisez " l'élément abstrait."

Page 53, ligne 1, au lieu de "émaner" lisez "donner."
Page 53, ligne 3, au lieu de "*à* l'origine." "*de* l'origine."
Page 55, ligne 21, au lieu de "nous avons" lisez "nous n'avons."
Page 75, ligne 33, au lieu de "elle" lisez "elle est."
Page 182, ligne 26, au lieu de "régie" lisez "règle."
Page 185, ligne 8, au lieu de "émerg*é*" lisez "émerg*e*."
Page 195, ligne 25, au lieu de "intérêts" lisez "critères."
Page 287, ligne 32, au lieu de "ens" lisez "que."
Page 288, ligne 33, au lieu de "qui enseigne" lisez "qu'enseigne."

INTRODUCTION.

LES principes Chrétiens " ont délaissé nos sociétés modernes, " disait assez récemment un savant Evêque de France. Et qui ne sent combien les sociétés modernes souffrent de ce délaissement.

Le Christianisme, en renouvelant la face de la terre par la régénération du genre humain, apporta la vie non-seulement aux individus, mais aussi aux sociétés ; et les sociétés, dès lors qu'elles ont marché à la lumière du Christ et de son Evangile, sont sorties des ténèbres où les retenait le paganisme, pour s'élever à ces belles législations chrétiennes qui ont fait la gloire et le bonheur des peuples de l'ère nouvelle, à venir jusqu'aux derniers siècles. Depuis lors, et aujourd'hui plus que jamais, presque toutes les nations semblent fermer les yeux à cette même lumière qui a fait leur force. Aussi, voyez comme elles s'en vont rétrogradant vers un paganisme cent fois plus sombre que le premier. Dans les régions gouvernementales, et cela un peu partout

plus ou moins, ce semble être la mode du jour d'exclure de l'arène politique ce qui sent trop le chrétien. Là où l'on est plus avancé dans la voie de rétrogradation, l'on s'érige en nouveau Néron. L'on frappe, l'on emprisonne ; et bientôt l'on tuera, pour le seul crime d'être fidèle au Christ et à son Eglise. N'y a-t-il pas jusqu'au Chili, naguère encore si Catholique, qui se laisse attirer à la *gloire* de copier le Néron Prussien !

Oui, elle n'est malheureusement que trop vraie, cette parole, non-seulement sortie de la bouche d'un Evêque, mais répétée par tous les amis de l'ordre : *les principes chrétiens ont délaissé les sociétés modernes.* Le malaise extraordinaire, où se débattent actuellement les nations, la confirme cette même parole, d'une manière singulièrement frappante.

Mais les principes chrétiens ne cessent pas, et ne cesseront jamais d'être les seuls vrais principes. Leur exclusion de la politique moderne ne leur enlève pas ce caractère de *vérité*, qui leur est propre : le vrai ne cesse pas d'être vrai, par cela seul qu'il est méconnu, ou n'est pas accepté.

S'attacher à ces principes, les affirmer généreusement, les propager autant qu'il est en son pouvoir, c'est là un devoir pour tout chrétien véritable ami de la vérité, ami de l'ordre.

Et nous, Catholiques, nous devons les affirmer hautement ces principes, serions-nous même contre toute espérance de les faire adopter ; car pour nous, défendre la vérité, soutenir ses droits, ce n'est rien que l'accomplissement d'un devoir, et non une seule spéculation de succès.

Si je dis " contre toute espérance de réussir, "

ce n'est pas que je désespère de l'avenir. L'état présent des choses, par cela même qu'il est plus déplorable, me donne foi en l'avenir ; car cet état est trop en contradiction avec la nature même des sociétés humaines pour pouvoir subsister longtemps. Le monde en est arrivé au bord d'un précipice : ou bien les efforts des généreux écrivains qui continuent de lutter en Italie, en France, en Espagne, en Angleterre et partout, réussiront à faire ouvrir les yeux, et à prévenir ainsi la catastrophe qui menace, ou bien la catastrophe aura lieu ; et après, les peuples, étonnés des conséquences funestes des faux principes qui semblent aujourd'hui dominer, seront forcés de reconnaître la vérité ; la crainte de tomber dans un abîme plus profond les ramenera à elle.

Et puis, l'Eglise du Christ, cette institution divine qui, depuis dix-huit siècles, se tient debout au-dessus des agitations et des transformations des sociétés humaines, l'Eglise ne peut aboutir à l'abîme. Elle échappera toujours, comme elle a toujours échappé, à toute catastrophe. Elle est bâtie sur un roc que la main d'un Dieu a consolidé, et qu'aucune main humaine, qu'aucune puissance infernale ne saurait ébranler : *et portæ inferi non prevalebunt adversum eam.*

L'Eglise du Christ triomphera certainement. Croire et espérer en ce triomphe, c'est un devoir que nous impose le foi. C'est cette foi qui faisait dire dernièrement à notre chef Pie IX, aux personnes qui avaient accompagné Mgr. Lachat à Rome : « La « persécution dure encore ; mais tant qu'il plaira « à Dieu de la permettre, demeurons fermes et inébranlables dans la pratique de nos devoirs.....

" Souvenons-nous, continue le Saint-Père, qu'il ne
" sera donné à aucune puissance de vaincre la
" Sainte-Eglise, car elle est fondée sur le roc. Oui,
" notre Seigneur Jésus-Christ a établi son Eglise,
" *super firmam petram*, et rien ne saurait l'ébran-
" ler. "

L'Eglise triomphera ; et son triomphe ne saurait manquer d'exercer une considérable influence sur tout le monde. Cette influence, elle l'a toujours exercée. Son triomphe amènera le triomphe des vrais principes, le retour aux saines idées.

Dieu permet au mal des succès passager ; mais toujours, l'histoire est là pour le dire, le mal n'a produit qu'un éclat d'un moment pour rentrer aussitôt dans les ténèbres d'où il est sorti. Aujourd'hui il s'est élevé plus haut que jamais ; mais lorsque la mesure sera comblée aux yeux de Dieu, il n'en fera une chute que plus profonde, et le triomphe du bien n'en sera que plus éclatant.

Quand arrivera ce triomphe ? Jusques à quand Dieu permettra-t-il encore la persécution ? Ce sont là les secrets des décrêts divins. Pour nous, qui avons nos regards fixés sur Rome, nous espérons ; et nous savons que notre espoir ne sera pas confondu.

En présentant aux lecteurs cet Essai sur le Droit Social Chrétien ; je n'ai pas la prétention de donner un traité sur cet important sujet. Je me suis limité, n'ayant ni les forces ni le temps de faire plus, à un exposé très rapide, et à une démonstration trés briève de ses principes les plus fondamentaux ; heureux si, par ces quelques pages, je puis contribuer à soutenir, et même à augmenter encore cet élan généreux qui s'est

remarqué depuis quelques années chez la jeunesse canadienne instruite, vers l'étude et la défense des bons principes.

Visant avant tout à être utile, j'ai pris peu de choses dans le fonds des idées et des connaissances personnelles ; et, en revanche, j'ai fait beaucoup d'emprunts chez les meilleurs auteurs, tels que St. Thomas d'Aquin (son opuscule sur le *Gouvernement d'un Prince*) ; Suarez (son traité sur la *Défense de la Foi*, et son traite des *Lois*) ; Taparelli d'Azeglio (son traité sur le *Droit naturel*) ; Bensa (*Juris naturlais summa*) ; Ventura (*Du Pouvoir*) ; Phillips (*Droit Ecclésiastique*) ; et d'autres auteurs d'une égale autorité, que je mentionnerai dans la suite. Les citations seront nombreuses : et c'est à ce titre surtout que je compte être de quelque utilité aux lecteurs.

Nous commencerons par exposer la loi première et fondamentale qui, dans les desseins de Dieu, doit présider à toute action sociale, faisant dériver cette loi de celle que Dieu a préposée aux individus qui composent la société : ce qui nous arrêtera à une courte étude analytique de l'homme, au point de vue de la morale philosophique chrétienne. Nous toucherons ensuite la question de l'origine de la Société en général ; de l'Eglise, de l'Etat, de la Famille en particulier ; la nature, la mission dans le plan Providentiel, et la fin de la société, sous cette triple forme, ce qui nous permettra d'établir la véritable théorie sur la perfection sociale, et par conséquent sur le bonheur social ; puis, appuyé sur les principes que nous aurons établis, nous aborderons quelques-unes des graves

questions qui ont soulevé, dans les derniers siècles et soulèvent encore aujourd'hui tant d'opinions diverses et opposées: l'union essentielle des deux puissances, spirituelle et temporelle, leur distinction parfaite, leur indépendance réciproque, et le pouvoir *indirect* qui appartient, de droit, au Chef Suprême de l'Eglise, sur le temporel des Etats, en autant que la fin dernière des hommes le requiert, ainsi que le proclame, après tant de Docteurs de l'Eglise, la Lettre Pastorale des Evêques de la Province de Québec.

Nous traiterons ce dernier point d'une manière plus étendue. Nous exposerons et développerons l'opinion théologique du *Droit divin*, c'est-à-dire le sentiment qui a toujours été soutenu dans l'Eglise par les théologiens et les Pères, lequel fonde sur le *Droit divin*, l'autorité que les Papes ont exercée, de fait, sur les Etats Chrétiens, à différents intervalles, surtout au moyen-âge. Nous ferons voir l'appui que trouve ce sentiment dans les décrets des Papes, des Conciles généraux, et dans le consentement commun des peuples.

Nous examinerons aussi d'une manière spéciale une opinion qui a pris naissance dans les derniers siècles, et qui donne pour unique fondement à cette autorité exercée par les Papes sur les Souverains, les Constitutions civiles du moyen-âge, et une convention consentie au moins tacitement par les peuples. Cette opinion, émise par des hommes sincèrement dévoués à l'Eglise, pour répondre aux attaques des ennemis déclarés du Saint-Siége, fait certainement l'éloge de leur zèle: mais elle n'en est pas moins une opinion dangereuse, à cause des

conséquences où elle tend en définitive, conséquences qui n'ont peut-être pas été aperçues par les écrivains qui l'ont soutenue et la soutiennent encore aujourd'hui. Ce que nous exposerons en son lieu.

I

Définition de la Société—Idée de sa loi première et fondamentale—Que cette loi doit dériver de la loi première qui régit l'homme individuel.

Le mot Société signifie *Union*. Mais toute union n'est pas une société.

De ce que plusieurs objets sont réunis dans un même endroit, contenus dans un même espace déterminé, il n'existe pas pour cela de société entre eux: ce n'est qu'une union matérielle, locale, une aggrégation purement *externe*.

L'idée de société, au contraire, est l'idée d'une union dont le lien est *interne*. Par là même toute société suppose essentiellement des êtres intelligents. "La stabilité et la noblesse des rapports entre les êtres sociaux," dit le Père VENTURA, "résultant principalement des facultés de vouloir et d'entendre, la Société ne peut exister qu'entre des êtres doués d'intellect et d'une volonté libre. C'est pourquoi entre les brutes, il y a un rapprochement passager, et non pas une société durable."

Des êtres intelligents, voilà le premier élément nécessaire à la constitution de l'être social; mais l'intelligence ne suffit pas pour établir entre les êtres qui en sont doués, le lien qui doit effectuer l'union sociale. La raison de cela se touche d'elle-même: chaque être intelligent formant par lui-

même un individu complet, et partant une unité complète, le rapprochement de ces unités engendre de soi la *pluralité*. Or, la société, comme tout autre être physique ou moral, consiste essentiellement dans l'unité. Donc, il faut entre ces intelligences un lien qui les ramène à l'unité, de manière à ce qu'elles forment un tout unique.

Nous venons de dire que ce lien ne peut être l'espace, parce que, dans ce cas, le mot *société* devrait s'appliquer à l'association de toute espèce d'êtres; qu'ainsi, une certaine quantité de froment renfermé dans un sac, constituerait une société, ce qui évidemment est absurde.

S'il est vrai que la société soit propre aux êtres intelligents, il s'ensuit que le lien qui effectue l'union sociale entre eux, les affecte en tant qu'ils sont intelligents. Mais les deux facultés essentielles de la nature intelligente sont l'entendement et la volonté. Il faut donc que le principe d'unité qui constitue la société soit essentiellement un lien qui puisse unir l'entendement et la volonté.

Nous savons que l'entendement ne peut être lié que par le *vrai*, son objet propre, de même que la volonté ne peut être liée que par le *bien* aussi son objet propre. Donc la société ne se trouve établie entre des êtres moraux que par l'adhésion unanime de leurs intelligences à une même vérité, et par la tendance commune de leurs volontés à un même bien; en d'autres termes, par la recherche commune d'un même objet également connu comme *vrai*, et voulu comme *bien* par tous. " Toutes les fois " dit le Père TAPARELLI d'AZEGLIO, (1) " que

(1) Droit Naturel, No. 304.

plusieurs êtres moraux, dirigés par une même vérité, se trouvent moralement forcés de tendre ensemble vers l'acquisition d'un même bien, on peut dire qu'il y a entre eux une vraie unité, une vraie société. L'idée de société renferme donc essentiellement l'idée d'une fin unique, résultat d'une même connaissance, et produisant l'union des volontés dans une même tendance. "

En outre de la communauté de fin, il est un autre élément non moins essentiel à la constitution de l'être social, élément qu'il importe de ne pas perdre de vue si nous voulons avoir une notion exacte de l'idée de société. " Les créatures intelligentes, " dit le père VENTURA (1), " ne peuvent s'unir entre elles pour former une société durable, qu'en se soumettant et obéissant à un même chef."

Il est hors de doute, en effet, que l'autorité ne soit essentiellement nécessaire à la société, et ne soit par conséquent un de ses éléments constitutifs. De même que le composé humain est constitué dans son être par l'union du corps informé par l'âme, son principe de vie et d'action, de même l'on peut dire que, dans l'être social, les individus qui s'associent, pour tendre à une même fin, en sont comme la matière, et l'autorité comme la forme qui l'actualise en étant son principe d'existence et d'action. Voilà pourquoi il ne peut pas plus y avoir de société sans autorité, qu'il ne peut y avoir d'autorité sans société. " Dans tout ce qui a un but déterminé, " dit St Thomas d'Aquin, (2) il faut une direction quelconque qui mène directe-

(1) Du Pouvoir, chap. I, page 6.

(2) De regimine Principum, liber I, cap. I.

ment à la fin que l'on a en vue. Car un vaisseau qu'on laisserait aller au gré des vents n'arriverait jamais au port, s'il n'était conduit par un habile pilote. Or, l'homme a une fin à laquelle sa vie et sa conduite tendent naturellement, puisqu'il est conduit par sa raison qui n'agit jamais sans but. Les hommes arrivent de différentes manières à leur fin, comme le prouve la diversité de leurs opinions et de leur conduite. L'homme a donc besoin de quelqu'un qui le conduise à sa fin."

TAPARELLI ne fait pas voir moins clairement la nécessité de l'autorité à la constitution de l'être social. "L'essence de la société, dit-il (1), consiste dans l'union d'êtres intelligents qui tendent vers une fin commune : mais d'où vient à ces intelligences essentiellement libres cette tendance commune ? Une fin commune est déjà un principe d'unité sociale ; mais la fin n'est pas tellement liée à tel moyen donné, que tous les esprits soient obligés et s'accordent d'eux-mêmes à le considérer comme un moyen nécessaire. D'un autre côté, le bien et la perfection de la société exige impérieusement la conformité des tendances, la coordination des mêmes moyens... La société a donc besoin d'un principe d'unité qui dispose immédiatement tous ses membres à l'emploi particulier des mêmes moyens, comme elle a besoin d'une fin unique qui la dirige dans la volonté générale du bien.....

" Nous donnons le nom d'autorité à ce principe qui oblige les libres volontés de tous les membres. L'autorité est donc un élément essentiel à la socié-

---

(1) Droit naturel No. 424.

té. " Et plus loin, il ajoute : " l'autorité est à la société ce que l'âme est à l'être animé, ce que la force est au corps : un principe intrinsèque, essentiel, un principe d'unité, de tendance et de conservation. Et, comme les choses ne peuvent exister sans leurs principes essentiels et intrinsèques, la société ne peut exister sans l'autorité, qui lui donne, pour ainsi dire, sa forme propre. "

Unité de fin, accord des intelligences, union des volontés, coordination des moyens par le principe d'autorité, tels sont donc les éléments de la société. D'après cela, nous pouvons la définir, avec Ventura : *La concorde des intelligences réunies entre elles, par la soumission au même pouvoir, pour la fin de leur conservation et de leur perfectionnement.*

Ayant maintenant une idée exacte de l'être social, il nous sera plus facile de procéder à l'étude de l'action sociale, qui doit faire l'objet principal de ce travail.

Pour faciliter encore davantage cette étude, nous croyons utile d'établir quelques principes généraux qui nous seront d'un grand secours dans la recherche de la loi première et fondamentale de toute société, premier point sur lequel nous attirons l'attention du lecteur.

Premier Principe.—*Tout être dans l'univers,* Dieu *excepté, est soumis à une loi qui régit son action.* Pas un être, de quelque nature qu'il soit, qui n'ait sa loi à laquelle il est subordonné : c'est ainsi, par exemple, que tout corps est soumis à la loi de gravitation, en vertu de laquelle il tend, par sa nature, vers son centre de gravité.

L'harmonie de toutes ces lois considérées dans leur universalité constitue le fondement de l'*ordre*

universel; et leur observation régulière et constante de la part des êtres réalise cet ordre dont elles sont le fondement, de même que toute infraction d'une de ces lois est un *désordre*, plus ou moins notable, en proportion de la loi enfreinte et du nombre des êtres sortis de l'ordre.

De même qu'il y a dans l'univers des êtres purement physiques, et des êtres moraux, c'est-à-dire doués d'intelligence et d'une volonté libre, de même il y a des lois physiques, dont l'ensemble constitue le fondement de l'ordre physique, et des lois morales dont l'ensemble constitue le fondement de l'ordre moral. Ce double ordre, physique et moral, est réalisé par la conformité de l'action des êtres, physiques ou moraux, avec leurs lois respectives; également, un désordre physique ou moral est le résultat de la violation des unes ou des autres de ces mêmes lois.

Second Principe.—*Ces lois qui président à l'action des êtres, ne sont pas la création d'aucun de ces êtres, mais ont été établies par l'Auteur même des créatures.* Celui-là, en effet, qui a donné l'être avec le pouvoir de se mouvoir et d'agir, a établi la loi qui doit régir ce mouvement et cette action.

Troisième Principe.—Dieu, *étant infiniment sage, et ne faisant rien qu'avec sagesse, a dû établir, et de fait a établi une proportion de connexance entre les natures des divers êtres créés, et les lois auxquelles ils sont soumis.* Voilà pourquoi l'état régulier et normal d'un être quelconque consiste essentiellement dans sa conformité avec la loi qui préside à son action et à son mouvement, de même que toute contravention à cette loi l'établit dans un état anormal, irrégulier et contraire à sa nature.

De ces principes généraux, nous déduisons de suite deux conséquences : la première, que la société, étant un être moral, a, comme tous les êtres moraux, sa loi première et fondamentale, directrice et règle de son action ; la seconde, que l'ordre social, interprété dans son sens le plus noble et le plus élevé, dépendant nécessairement de l'observation de cette loi première, la perfection de l'opération sociale sera toujours en raison directe de sa conformité avec l'exigence de cette loi.

On voit de suite de quelle importance est cette recherche de la loi première que Dieu, en établissant la société, lui a préposée pour diriger son action conformément à ses desseins, et la nécessité, je dirai indispensable, de la connaissance de cette loi pour arriver à la science de la véritable perfection sociale et du véritable droit public.

Il me semble que pour tout homme qui veut faire une étude sérieuse de la société, cette recherche est le premier point qui doit fixer son attention, s'il veut avoir une base et ne pas s'égarer. Et c'est peut être ce qui explique pourquoi tant de publicistes modernes, pour avoir voulu bâtir des systèmes de droit public sans se fonder sur cette base, fournie par la nature même des choses, ont abouti à enfanter des productions aussi absurdes qu'impies, qui tendent à établir, en définitive, que l'être créé a sa fin dans l'être créé, et condamnent le mouvement de la société humaine à se diriger vers un but qui n'est pas plus élevé que la boue que nous foulons sous nos pieds en cette vie mortelle.

La société, être abstrait, n'est un être moral qu'en autant qu'on la considère dans les individus

qui la composent. Et parce que les lois de l'ordre ne sont susceptibles d'être appliquées qu'à des êtres *réels*, il résulte que ce n'est pas dans l'idée abstraite de la société, mais dans la nature des individus qui en sont membres, qu'il faut rechercher le principe de la loi première et fondamentale de l'action sociale. C'est pourquoi, avant d'étudier l'homme social, il faut étudier l'homme individuel ; et la connaissance de celui-ci sera la mesure de la science que nous pouvons avoir du premier.

II

Première loi de l'homme.—Son caractère général.—Son caractère spécifique ; sa relation avec l'ordre surnaturel

Un des principes posés dans l'article précédent établit qu'il doit se trouver une proportion de convenance entre la nature d'un être, et la loi de l'ordre qui préside à l'action de cet être ; et cela, à cause de la sagesse de Dieu, qui, en créant un être, et en lui fixant une destinée à remplir sous l'influence d'une loi directrice de son action, a dû vouloir, et, de fait, a voulu cette proportion. C'est donc la nature de l'homme qui nous révèlera l'existence, ainsi que le caractère de sa loi première : c'est pourquoi nous analyserons les phénomènes dont cette nature est le théâtre.

La nature d'un être est son principe d'activité. Saint-Thomas la définit " le principe de l'action " (*principium agendi*), de même qu'il définit l'essence " le principe de l'être " (*principium essendi*) ;

Toute action humaine résulte d'un double principe : un principe *élicitif*, d'où elle émane ; et un principe *déterminant*, qui influe sur le premier et le porte à produire l'acte.

Le principe élicitif est intrinsèque : c'est la nature elle-même. C'est dans ce sens qu'il faut entendre la définition de Saint-Thomas. Ainsi la

nature humaine produit des actes intellectuels, des actes moraux, des actes physiques, par son intelligence, sa volonté, et ses facultés physiques, toutes facultés qui lui sont propres.

Il n'en est pas de même du principe qui *détermine* ou *pousse* l'homme à agir ; ce principe est entrinsèque, en dehors de sa nature.

Dans l'être incréé, absolument parfait, à qui rien ne manque, le principe *déterminant* de l'acte divin, c'est la nature même de Dieu. C'est pour cela que Dieu a en lui-même son bien essentiel ; il n'y a en Lui aucune tendance vers un objet extérieur ; il n'est soumis à aucune loi ; il est lui-même sa propre loi, comme il est lui-même son bien, son bonheur, sa fin.

Dans les êtres créés, au contraire, le principe *déterminant* de leurs actes réside en dehors de leur nature : il est extérieur. Cette nature, parfaite dans ses principes constitutifs, puisque les œuvres de Dieu sont parfaites, chacune dans les limites de sa condition, est cependant imparfaite quant à son dernier complément. Il lui manque quelque chose qui lui convient ; et cette convenance entre la nature et cet objet existant en dehors d'elle, produit en elle un mouvement en vertu du quel elle tend à s'approprier ce même objet comme son *bien*. Car " tout être considéré comme l'objet d'une tendance quelconque est le bien de cette tendance." (1)

Comme l'obtention d'un bien, convenant à une nature, la complète et la perfectionne, il s'ensuit que tout être tend naturellement à se perfection-

---

(1) Bensa.—*Juris Naturalis summa.*

ner. "Œuvre de l'Etre infini, souverainement complet et parfait" dit VENTURA (2), "tout être tend naturellement et invinciblement, non-seulement à conserver son être, mais aussi à le compléter et à en atteindre la perfection."

Donc *tout être créé cherche un bien* : c'est là le premier phénomène que l'on observe dans la nature de chacun. Tant que ce bien n'est pas obtenu, la nature s'inquiète, parce qu'elle est dans un état de tendance. Dès lors qu'il est obtenu, au contraire, l'être cesse de tendre, parce qu'il est complet et parfait. Il se repose : ce repos constitue le *bonheur*.

Ces observations suffisent pour faire saisir le fait primitif que nous rencontrons dans toute action humaine : c'est une impulsion qui nous porte à désirer d'être heureux. Nous désirons le bonheur naturellement, nécessairement et invinciblement. "Une tendance irrésistible," dit TAPARELLI, (1) nous porte à désirer le bonheur, et à chercher, hors de nous, un objet dont la tranquille possession puisse apaiser la véhémence de nos désirs, et faire succéder en notre âme le repos à l'inquiétude. Si la faim, la soif, le sommeil, ou quelque autre sensation fâcheuse nous tourmente, nous soupirons, à l'instant, après la nourriture, la boisson, le repos ; une odeur, une saveur, une couleur agréable s'offre-t-elle à nous, le sens correspondant s'y attache aussitôt, s'efforce d'en jouir, et voudrait absorber ce qu'il appelle son *bien* L'imagination trouve son bien dans les images qui

---

(1) *Droit Naturel*. No. 2.

(2) *Du Pouvoir Public* chap. II p. 48.

la flattent : l'intelligence trouve son bien dans les vérités qui l'éclairent : en un mot, l'activité humaine trouve toujours hors d'elle-même un bien qui l'excite ; elle est comme amorcée par l'appât de ce bien dont la possession est le but de tous ses efforts."

Donc *bien*, *perfection*, *bonheur*, voilà trois mots synonymes pour exprimer l'idée du *terme* ou de la *fin* à laquelle tend la nature d'un être ; et voilà pourquoi l'on dit également bien, en parlant de l'homme, qu'il tend naturellement au *bien*, à son *perfectionnement* ultime, au *bonheur*. Il est toutefois entre ces trois termes, même considérés au point de vue qui nous occupe, une différence qu'il n'est pas inutile de signaler, dans l'intérêt de l'exactitude : le *bien* est l'objet même vers lequel se porte la tendance ; le *perfectionnement* est l'effet que produit dans la nature la possession réelle de cet objet ; le *bonheur* est le résultat de ce perfectionnement. Le premier est la cause du second et celui-ci, à son tour, est la cause du troisième.

Le bonheur étant le repos dans la possession du bien qui convient à la nature, le bonheur parfait ne se peut trouver que là où il y a repos complet, c'est-à-dire cessation entière de l'état de tendance. Or, l'homme ne cessera de tendre et d'aspirer vers le bonheur que lorsqu'il sera en possession d'un bien qui convienne *adéquatement* à sa nature, et soit capable d'étancher pleinement la soif qu'il éprouve d'acquérir un objet extérieur. Tant qu'il n'est pas en possession de ce bien, il demeure dans un état de tendance. Il peut bien prendre un certain repos dans un objet qui ne convient que partiellement à sa nature ; mais alors ce ne peut

etre qu'un repos passager, un bonheur imparfait : ce bonheur ne saurait l'empêcher d'aspirer toujours vers son entière perfection. C'est vers l'objet qui doit lui donner ce complément ultime qu'il tend en *dernier* ressort ; voilà pourquoi cet objet constitue ce qu'on appelle la *fin dernière* de l'homme.

Donc l'homme tend naturellement et irrésistiblement à sa fin dernière ; et dans cette tendance, il obéit à une loi absolument indépendante de sa volonté, à une loi qui a son [principe dans la nature même de son être.

En nous reportant maintenant à ce que nous avons établi plus haut, savoir : que c'est la nature d'un être qui nous révèle l'existence et le caractère des lois de l'ordre qui régissent cet être, conformément aux desseins du CRÉATEUR, nous découvrons dans le fait que nous venons d'observer dans la nature de l'homme, l'existence d'une loi, et son caractère général. Cette loi, autant du moins que les données précédentes nous la révélent, peut être ainsi formulée : *l'homme tend nécessairement à sa fin dernière.*

***

Tendre à sa fin dernière, n'est pas le propre de l'homme. Nous pouvons dire de tout être créé, quelqu'il soit, qu'il tend à sa fin dernière, c'est-à-dire au but que son CRÉATEUR lui a fixé d'avance. "Tout être contingent" dit TAPARELLI (1) " est nécessairement créé par une intelligence infinie

(1) *Droit Naturel. No.* 6.

d'après le plan tracé d'avance par sa sagesse éternelle : dans ce plan, chaque être doit remplir dans le monde une fonction déterminée; et c'est pourquoi chaque être a reçu de la main du CRÉATEUR une impulsion qui le dirige vers le terme de sa destinée. Cette impulsion n'est pas quelque chose d'extrinsèque à l'être; au contraire, elle s'identifie avec lui, et constitue ce principe interne d'activité que nous appelons la *nature* de l'être.''

Cette tendance générale des êtres leur est naturelle : elle a son principe dans la nature même, et non dans une volonté libre, puisqu'elle se trouve dans les êtres physiques aussi bien que dans les êtres moraux. C'est un mouvement que le CRÉATEUR a imprimé lui-même aux créatures.

Ce mouvement, bien qu'il existe chez tous les êtres en général, est, cependant, plus ou moins sensible, et revêt des caractères différents selon la diversité des natures dans lesquelles il se trouve imprimé.

Sous ce rapport, les natures créées peuvent se ramener à quatre catégories essentiellement différentes. Dans la première, nous rangeons tous les êtres en qui la tendance est déterminée par l'être même : telles sont les substances corporelles inorganiques. Ainsi un corps, par cela seul qu'il est corps, est déterminé à graviter vers son centre.

A la deuxième classe appartiennent les êtres en qui se trouve une nature susceptible de détermination, sans avoir intrinsèquement le principe déterminant : en d'autres termes, une nature à déterminer par un principe extérieur. Ce sont les substances végétales.

La troisième catégorie contient tous les êtres en qui se trouve une nature à déterminer par un principe *interne nécessaire* ; ce sont les animaux privés de raison. Chez eux, en effet, la tendance naturelle reçoit sa détermination de la connaissance qu'ils acquièrent par le moyen des sens. Je dis "par un principe interne nécessaire," parce que, dans l'animal privé de raison, dès lors que la perception interne sensitive lui a présenté l'objet propre de quelqu'une de ses facultés, cette faculté se porte aussitôt à l'action sans qu'il puisse y opposer aucune résistance.

Enfin la quatrième catégorie comprend les êtres moraux, c'est-à-dire doués d'une nature à déterminer par un principe *interne libre.* Ainsi l'homme doué d'un principe capable de réfléchir et de se replier sur ses propres tendances, pour en reconnaître le but immédiat et la fin dernière, a le pouvoir de déterminer par lui-même sa propre action.

Il ne faut pas confondre ce principe de détermination intime, qui n'est autre que la volonté éclairée par l'intelligence, avec le principe externe, la fin, dont il était question précédemment.

Ce pouvoir est tel qu'en présence même de l'objet auquel tend l'une ou l'autre de ses facultés, l'homme libre de toute détermination *physiquement* nécessaire, demeure toujours le maître de son action.

Ces distinctions nous conduisent à définir le caractère spécifique de la loi première de l'homme.

Ainsi, pour résumer, nous avons vu dans l'homme, d'abord, une impulsion naturelle, indépendante de sa volonté libre, par laquelle il est

porté à tendre vers le bonheur, sa fin dernière et naturelle : et considéré comme tel, avons-nous dit, il obéit à une loi générale, commune à tous les êtres créés, qui tous tendent vers une fin déterminée par le Créateur.

Nous voyons, en second lieu, dans sa nature même, un principe libre, en vertu duquel il est maître de se porter vers tel ou tel objet que lui présente l'une ou l'autre de ses facultés : et, considéré comme tel, il obéit, ainsi que nous l'avons fait voir, à une loi spéciale, propre à la nature intelligente.

Pour parler encore plus clairement, l'homme n'est pas libre de ne pas tendre vers le bonheur ; cette aspiration est nécessitée chez lui : mais il est libre de placer son bonheur dans tel ou tel objet, qui lui apparait comme un bien, et peut perfectionner son être.

De ces observations il résulte que, de même que l'animal privé de raison laisse au Créateur le soin de penser à sa fin, et, qu'enchaîné par une force irrésistible, il court nécessairement à l'objet que la perception lui présente comme son bien ; de même, l'homme, être moral et libre, est charge de déterminer lui-même l'objet en qui réside son vrai bien, celui qui doit le perfectionner, et conséquemment lui procurer le repos, et le bonheur auquel il aspire naturellement. Ce qui fait voir de suite que la loi première de l'homme est une loi de l'ordre *moral*

Et si l'homme d'après le plan divin, est chargé de déterminer lui-même l'objet qui doit lui donner le bonheur parfait, il doit nécessairement se trouver en lui un moyen de réaliser cette destinée, une

faculté naturelle capable de lui faire reconnaître et distinguer son *vrai* bien de tout bien faux et apparent; cette faculté, c'est son intelligence, douée du pouvoir de percevoir les raisons finales des choses, et de connaître le rapport des moyens avec la fin.

Pour approfondir davantage cette idée, il faut distinguer plusieurs espèces de biens. L'idée de bien correspond, ainsi que nous l'avons exposé précédemment, à l'idée de fin, de *terme* d'une tendance quelconque. Mais ces termes peuvent être divers. Ainsi, pour me servir d'un exemple emprunté de TAPARELLI, un archer lance une flèche vers un but qu'il a en vue. Evidemment, la fin du tireur est d'atteindre ce but. La flèche doit passer par tous les points de l'espace intermediaire; et chacun de ces points peut être considéré, comme le terme de l'espace parcouru jusques-là. Ce terme intermédiaire n'est nécessaire que comme moyen d'arriver au but : comme tel le tireur l'a vu, mais nullement comme la fin même de son action.

Il en est de même de l'homme considéré dans son état naturel. Il a en lui une impulsion qui le porte vers le bonheur parfait, c'est-à-dire vers le bien qui convient adéquatement à sa nature et doit lui donner son entière perfection. En tendant vers ce terme *final*, il doit rencontrer, et il rencontre, de fait, des objets qui ont une convenance avec l'une ou l'autre de ses facultés, et répondent objectivement à quelqu'une de ses tendances : mais ces objets, par cela même qu'ils ne conviennent pas à la nature, d'une manière *adéquate*, sont insuffisants à faire cesser toute tendance. L'homme ne pourrait s'y arrêter complètement sans se mettre en

contradiction avec sa nature, sans résister à la loi qui le régit. Ces biens ne sont que des fins *intermédiaires* : ils ne sont pas la fin *dernière*, l'objet auquel sa nature tend en dernier ressort, sous l'influence de l'impulsion que le Créateur a imprimée en elle. Ce bien final est le seul qui ait une convenance adéquate avec la nature, le seul qui puisse être proprement appelé bien *convenable ;* tous les autres ne sont des biens pour l'homme qu'en tant qu'ils servent, comme moyen, à le faire arriver au terme final. Voilà pourquoi les moralistes les désignent sous le nom de biens *utiles*.

Quel est maintenant ce bien *convenable ?*—C'est celui-là même que l'intelligence de l'homme lui manifeste comme tel.

L'animal, avons-nous vu plus haut, possède certaines facultés au moyen desquelles il saisit et s'approprie les influences qui servent à déterminer sa tendance ; et, en vertu de cette perception, il s'imprime à lui-même sa propre tendance, soit d'une manière nécessaire, soit librement.

Or, la faculté perceptive propre à l'homme étant l'intelligence, la tendance naturelle de sa volonté devra être proportionnée à la nature de l'intelligence. Mais l'intelligence perçoit, de soi, un bien illimité, indéfini ; elle perçoit le bien abstraction faite de toute limite, le bien en général. L'intelligence, en effet, connaît l'être sous une raison universelle. Ce qui caractérise la connaissance intellectuelle, et la distingue de la connaissance purement sensitive, c'est précisément cette généralisation, cette perception de l'universel.

Donc la volonté se porte d'elle-même vers le même bien sans limite, le même bien universel, le

bien infini : elle se porte d'elle-même vers le bien tel qu'il est perçu par l'intellect. "L'être raisonnable," dit Saint-Thomas, (1) "par là même qu'il connaît la raison universelle du bien et de l'être, se rapporte immédiatement au principe universel de l'existence."

Or, nulle puissance ne peut être satisfaite d'une manière complète que par l'acquisition de l'objet vers lequel elle se porte naturellement. Donc la volonté de l'homme ne saurait être complétement satisfaite, à moins qu'elle soit arrivée à la possession de l'infini.

Pour reprendre notre comparaison de tout à l'heure, supposons une flèche qu'une impulsion indéfinie dirige dans la direction de l'Est. En vertu de cette impulsion, elle tendra vers tous les points qui se trouvent dans cette direction; mais elle y tendra comme vers des points de passage. Elle ne peut s'y arrêter, puisque le repos détruirait notre hypothèse.

Telle est notre volonté. Sa tendance au bien en général lui donne une impulsion indéfinie vers tous les objets qui lui offrent le bien sous quelque rapport; mais elle ne peut s'arrêter à aucun objet limité, comme à sa fin; s'y arrêter serait lutter contre sa propre nature qui la pousse sans cesse vers le bien sans limite.

Quand nous disons qu'elle ne peut s'arrêter à aucun objet limité, nous entendons évidemment parler d'un repos final, en vertu duquel elle constituerait dans cet objet sa fin dernière ; nous entendons nullement exclure un repos passager.

---

(1) *Summa Theologica.*

Ainsi, pour me servir de termes moins abstraits, une volonté bien réglée peut aimer les biens particuliers, tels que les richesses et les biens de la terre, ainsi que tout ce qui peut ici-bas procurer à l'homme d'honnêtes jouissances ; mais elle ne peut les envisager que comme des points intermédiaires et nullement comme le terme final où réside la somme du bonheur parfait, terme final qui ne peut être que l'infini.

Or un seul être *réalise* l'infini. En d'autres termes, il n'existe en *réalité*, qu'un seul Etre infini, un seul Etre qui actualise le bien universel : Cet Etre, c'est Dieu. Donc Dieu seul peut être et est le terme final où tend l'homme en vertu de l'impulsion qui le pousse à aspirer au bonheur. Dieu seul est la fin dernière de l'homme. " La fin dernière de nos désirs, " dit encore Saint-Thomas (1), est ce qu'on appelle le bonheur... Mais, de ce que la nature intelligente désire le bien universel, elle ne peut trouver le vrai bonheur que dans ce seul bien dont la possession ne laisse plus aucun désir : d'où il résulte que le vrai bonheur est le bien parfait, le bien qui renferme en lui-même tout ce qui peut être l'objet d'un désir. Or, un tel bien ne se trouve pas sur la terre ; car, ici-bas, ceux qui ont des richesses en désirent encore davantage : et il en est de même pour tout autre bien terrestre. "

C'est donc une erreur, non-seulement contre la foi, mais aussi contre la raison de vouloir chercher le bonheur parfait ailleurs qu'en Dieu.

Ces considérations nous permettent de formuler, d'aprés son caractère spécifique, la loi premiòre de l'homme, que nous n'avions antérieurement définie

(1) *De regimine Princip.* lib. I. cap. VIII.

que d'une manière générale. *L'homme tend naturellement vers sa fin dernière qui est Dieu ;* ou bien : *l'homme tend naturellement vers Dieu, la source unique de son véritable bonheur.*

***

Nous sommes partis de ce principe que c'est l'étude de l'homme qui révèlera l'existence et le caractère de la loi qui le régit dans le plan divin.

Comme conséquence immédiate de ce principe nous pouvons établir que nous ne connaîtrons parfaitement la nature de cette loi qu'en tant que nous aurons de l'homme une connaissance parfaite, c'est-à-dire que nous le considérerons dans son être tout entier. Or, cet être, ne se bornant pas au petit nombre d'années de cette vie, la science de l'homme, pour être parfaite doit porter ses regards sur la perspective qui s'élève au delà de la tombe. Il faut étudier l'homme avec cette ampleur de vue qui embrasse toute sa destinée, non-seulement telle qu'elle nous est connue par la raison seule, mais aussi telle qu'elle nous est manifestée par la foi.

Je m'adresse ici à des chrétiens qui admettent tous comme moi le fait divin de la révélation, ainsi que les vérités qu'elle a fait connaître à l'homme ici-bas. Or, la foi nous enseigne que l'homme est destiné à une fin *surnaturelle :* vérité que l'on ne peut rejeter sans se constituer dans le *naturalisme.*

Cette vérité fait apparaître dans la question qui nous occupe un point de vue nouveau, le plus fondamental de tous. Voyons.

Si l'homme eut été destiné à une fin purement naturelle, sa fin dernière et son bonheur parfait eussent été, comme on le voit d'après ce qui précède, dans la possession de Dieu, connu et aimé *naturellement*, c'est-à-dire avec les facultés naturelles de son être. En effet, dans cette connaissance et cet amour naturels du bien infini, l'homme eut trouvé son dernier complément, son entière perfection : en vertu de l'exigence propre de sa nature, et de l'impulsion imprimée en elle, il n'eut aspiré à rien de plus. Cela se conçoit de soi-même.

On conçoit également que cette fin, étant naturelle et par conséquent proportionnée aux forces et aux facultés de la nature, l'homme eut pu y arriver par ses seules forces naturelles. Mais c et état que nous supposons maintenant et que les Théologiens appellent *état de nature pure*, bien qu'il eut pu exister s'il fut entré dans les desseins du Créateur, n'a jamais existé, et n'existera jamais pour l'homme. C'est la foi qui nous l'enseigne.

Dieu en créant l'homme, l'a destiné à le connaître d'une manière aussi élevée au-dessus de ses forces naturelles que la divin l'est au-dessus de l'humain, et à l'aimer d'un amour proportionné à cette vision : il l'a destiné à le connaître et à l'aimer d'une manière *surnaturelle*.

C'est là l'unique fin dernière de l'homme, fin à laquelle il tend, non pas en vertu d'une exigence dont le principe soit dans la nature seule, mais en vertu d'une exigence qui résulte de l'ordination divine. Aussi, tant que l'homme ne sera pas en possession de Dieu connu et aimé de cette manière surnaturelle, il ne saurait trouver le repos et le

bonheur auxquels il aspire naturellement. Et pour cette raison, nous pouvons dire avec Taparelli (1), " que l'état que nous appelons surnaturel, en tant qu'il surpasse les forces de la nature de l'homme, peut-être à un autre point de vue, appelé naturel, non-seulement en tant qu'il n'est pas contre la nature, mais de plus, surtout, parce que le Créateur l'a fait en vue de la perfection de la nature; car il n'y a rien de plus naturel que la perfection." —Le savant Jésuite appuie cette assertion sur St. Thomas qui dit (2) : " la perfection de la créature raisonnable consiste non-seulement dans ce qui lui convient d'après sa nature, mais encore dans ce qui lui est attribué d'après la participation surnaturelle de la bonté divine." Et de Ketelar a pu dire avec raison : " ce qu'est la gravité pour les corps physiques, le désir d'une vie meilleure et plus heureuse l'est pour notre âme qui y tend par un mouvement spontané et irrésistible."

Vouloir donc assigner à l'homme une fin dernière autre que celle-là, une fin dernière renfermée de l'ordre naturel, c'est vouloir se nourrir d'une chimère. " L'ordre surnaturel, écrivait un colloborateur du *Franc-Parleur*, " est le seul qui existe ; pour l'homme car la vision intuitive est la seule fin qui lui soit assignée. En effet, s'il ne l'atteint pas, il tombe, selon ce que la foi nous enseigne, dans le plus grand des malheurs; ce qui n'aurait certes pas lieu, si, après avoir manqué sa fin surnaturelle, il lui restait une fin purement naturelle qu'il put atteindre. D'ailleurs ce qui

(1) *Droit Naturel.*

(2) *Summa Theol.*

prouve bien qu'il n'existe pas de fin (dernière) naturelle pour l'homme, c'est qu'en perdant sa fin surnaturelle par la désobéissance dont il s'est rendu coupable au paradis terrestre, il a dû être racheté de la damnation éternelle par le sang du Verbe incarné. Donc, entrer dans l'ordre surnaturel n'est pas quelque chose de libre, de facultatif, mais de strict et d'obligatoire. "

L'homme ne peut, avec les seules forces de sa nature, arriver à la fin surnaturelle à laquelle il est destiné dans le plan providentiel ; en conséquence il a dû être mis en possession de moyens proportionnés à cette fin. La foi nous fait connaître quels sont ces moyens, lorsqu'elle nous apprend que l'homme fut créé, non pas dans l'état de nature *pure*, mais dans l'ordre *surnaturel*, dans l'état de grâce : ce qui veut dire qu'il a reçu primitivement, avec l'être, une forme accidentelle sur-ajoutée à cet être, forme participant à la nature divine, élévant la nature humaine au-dessus d'elle-même, à la capacité de produire des actes proportionnés à la fin surnaturelle : des actes *surnaturels*.

L'homme a perdu, par son infidélité, cette possession de la grâce : mais ce serait se tromper grandement que de conclure qu'après s'être ainsi dépouillé de la forme naturelle, il est entré dans l'état de *nature pure*, c'est-à-dire, s'est trouvé dans l'état où il eut été de fait, s'il n'eut jamais été créé dans la grâce. Et la raison en est toute simple : cet état de nature pure, s'il eut existé, eut été un état régulier et normal, tandis qu'au contraire, l'homme déchu de l'ordre surnaturel s'est constitué par sa chute même dans un état irrégulier et anormal ; car est irrégulier et anormal tout état qui

n'est pas dans l'ordre. Et il est si vrai que l'homme, sans la grâce, est en dehors de l'ordre, que s'il meurt et tombe entre les mains de la justice divine en cet état, il doit être précipité dans le séjour de l'éternel *désordre*, et cela par le fait des jugements de Dieu, qui ne peuvent qu'établir une juste proportion entre le châtiment et la culpabilité.

Mais Dieu n'aime pas le désordre, parce qu'il n'en est pas l'auteur. Pour ramener à l'ordre par lui établi l'homme qui s'en était écarté, il s'est fait lui même dans son infinie miséricorde, son Rédempteur en se révêtant de l'humanité. Il est venu le régénérer, et le rétablir, au prix de son sang, dans l'état surnaturel. Il a laissé à la disposition de toutes les générations l'application de ce prix sacré, par le moyen des sacrements qu'il établit pour être les canaux par lesquels la grâce recouvrée devait être rendue à chaque homme individuellement.

Donc l'homme est tenu d'entrer dans l'ordre surnaturel ; et chaque fois qu'il a le malheur d'en sortir, il est tenu d'y rentrer par l'usage des moyens établis par le Rédempteur. Or, l'ensemble de ces moyens constitue la Religion de Jésus-Christ; donc cette religion est indispensable à l'homme sur la terre: indispensable non-seulement aux yeux de la foi, mais aussi aux yeux de la philosophie chrétienne, de cette philosophie qui s'appuie non-seulement sur les principes purement naturels, mais aussi sur les vérités manifestées par la foi, vérités qui lui fournissent des principes certains.

Une dernière idée à développer, et la première loi ne l'homme sera parfaitement caractérisée et définie.

Le surnaturel n'asorbe pas la nature ; au contraire, il l'a requiert comme le sujet sur lequel il réside. La nature demeure toujours distincte du surnaturel ; elle conserve ses opérations propres, sa fin propre ; mais cette fin naturelle n'est pas la fin dernière de l'homme, elle ne peut être qu'une fin intermédiaire, un moyen qui le conduit d'une manière quelconque à la fin dernière.

Il importe d'expliquer cette pensée.

Le surnaturel n'est pas en contradiction avec la nature : il existe entre ces deux ordres un accord parfait, de même que cet accord existe entre la foi et la raison. Un bonheur naturel est conséquemment possible, non pas comme béatitude parfaite, puisque celle-ci ne se trouve que dans la fin dernière, mais comme béatitude incomplète. En effet, ce bonheur consiste à vivre selon la raison, à mener une vie naturellement honnête ; et cette vie naturellement honnête est aussi nécessaire à la vie surnaturelle que la nature elle-même l'est à la grâce : car l'acte humain pour être surnaturalisé, doit être conforme à la raison, et par conséquent naturellement honnête. Comment un acte contraire à la raison pourrait-il devenir un acte surnaturel ?—De même donc que la vie de la grâce, sur la terre, est ordonnée à la fin dernière, la vision béatifique, comme un moyen nécessaire, de même la vie naturellement honnête est ordonnée à la vie de la grâce comme une condition indispensable. Je prie le lecteur de saisir ces distinctions qui auront une grande importance dans la suite de cet écrit.

Résumons. Nous avons vu, en premier lieu, que l'homme tend à sa fin dernière, en quoi il

s'accorde avec tous les êtres ; en second lieu, que l'objet de la fin dernière de l'homme, c'est Dieu seul, ce qui a spécifié sa loi ; enfin nous avons trouvé le dernier trait caractéristique de cette loi ; dans la relation qui existe nécessairement entre elle et l'ordre surnaturel.

Nous pouvons maintenant la définir d'une manière complète : "*l'homme tend nécessairement à Dieu possédé surnaturellement*, c'est-à-dire *au bonheur éternel.*"

Ce n'est que d'après cette loi ainsi conçue que nous pouvons raisonnablement établir la théorie du bonheur de l'homme.

Le bonheur d'un être, c'est, avons-nous déjà dit, le repos de cet être dans la tranquille possession du bien qui convient parfaitement et adéquatement à sa nature. Or, l'homme ne trouvera de repos parfait que lorsqu'il sera en possession de Dieu, son unique fin dernière ; donc le bonheur parfait pour lui ne se peut trouver en cette vie. Tant que nous sommes en ce séjour terrestre, nous sommes, continuellement dans un état de tendance : c'est par cette raison que les Théologiens appellent la vie présente *status viæ.*

Il ne faut pas conclure de là cependant qu'il n'y a pas de bonheur ici-bas, que la félicité sur la terre n'est qu'une illusion.

L'homme a, sur la terre, une fin déterminée ; et l'obtention de cette fin doit lui apporter une félicite réelle, quoique imparfaite.

En effet, un être est heureux dans un état quelconque. dès lorsqu'il est en possession de tout ce qu'il lui convient relativement à cet état. Ainsi dès lors que l'homme jouit des choses qui lui con-

viennent relativement à la vie présente, il se repose dans leur tranquille possession : il est heureux. Mais ce ne peut être un repos final, un tel repos étant absolument incompatible avec la nature même de la vie présente, qui est essentiellement un état de *transition*.

Ceci nous amène à préciser quels sont les véritables biens de l'homme en la vie présente, en d'autres termes, quelle est la fin immédiate à laquelle il tend en cette vie même.

Ces biens doivent évidemment être d'une nature telle qu'ils perfectionnent la vie actuelle, et qu'ils la perfectionnent selon la condition où elle se trouve placée dans le plan Providentiel de Dieu. Or, dans le plan divin, cette vie n'est qu'un état de transition à une aure vie, un chemin par où les humains doivent passer pour arriver à la béatitude céleste. La vie présente est un moyen par rapport à la vie future. De plus, il doit nécesssairement se trouver une proportion entre le moyen et la fin. Donc la vie présente ne peut être parfaite qu'en tant qu'elle est une disposition réelle à la vie future, qu'en tant, par conséquent, qu'elle est élevée à l'ordre surnaturel. Dont le vrai bonheur de l'homme sur la terre ne peut se trouver que dans la possession des biens de l'ordre surnaturel, dans la possession de la grâce.

D'un autre côté, le surnaturel n'absorde pas la nature. Celle-ci demeure toujours avec ses opérations, ces besoins, ses exigences propres. Donc le bonheur de l'homme sur la terre consiste en second lieu, dans la possession et jouissance des biens de l'ordre naturel, en tant que le réclament les exigences de la nature soumise à la raison, et réglee par elle.

Voilà pourquoi le bonheur ici-bas réside essentiellement dans la possession de la grâce, et secondairement dans la possession des biens terrestres acquis, conservés et consumés d'après les règles de la justice. C'est ce que Dieu lui-même nous enseigne dans les livres Saints. "Cherchez *d'abord* le royaume des cieux, et le reste vous sera donné par surcroît."

En voilà assez sur l'homme pris individuellement. Ces observations, en quelque sorte préliminaires au sujet de ce travail, paraîtront peut-être longues. Le lecteur conviendra cependant qu'elles sont de la plus haute importance.

La sociéte que nous avons à étudier étant une société d'hommes, il est impossible de déterminer d'une manière sûre, la nature, les tendances, la fin de la société humaine, si nous ne déterminons d'abord quelles sont les tendances et la fin des individus qui la composent.

La société n'est pas un être distinct de ces individus. Faites abstraction de ceux-ci, et vous n'avez plus qu'une conception de l'esprit. Evidemment, ce n'est pas de cette conception que nous avons à nous occuper : c'est de la société prise dans son être *réel*. Et parce qu'elle reçoit cet être des individus mêmes qui s'associent, elle n'en est pas distincte.

C'est donc dans la nature des membres de la société que résident les principes fondamentaux de l'ordre social. C'est là que nous trouverons la bases des lois qui doivent régir l'action sociale.

Bien des auteurs, écrivant sur la société, ont le tort d'oublier, ou du moins de paraître oublier ce point important. Et, précisement parce qu'ils

n'ont pas de base, ils tombent dans les plus étranges égarements ; ils établissent des principes sociaux tellement peu en harmonie, ou, pour mieux dire, tellement en contradiction avec les besoins réels de l'homme, qu'on se demande si la société, dans leur idée, au lieu d'être une institution destinée à aider l'individu à parvenir uu bonheur, sa fin, n'est pas plutôt une invention dont le but est de l'en détourner.

Nous citions, en débutant, cette parole d'un savant Evêque : les *principes chrétiens ont délaissé nos sociétés modernes.*—Pourquoi ont-ils délaissé nos sociétés ? Parce que ceux qui sont chargés du maniement des affaires publiques, parce que les gouvernants modernes ont cessé pour la plupart de voir dans le membre de la société qu'ils régissent, une créature destinée par le Créateur de toutes choses, de l'ordre social comme de l'individu, à une fin qui n'est pas restreinte à la vie présente ; ils ont cessé de voir dans l'homme sur la terre, un voyageur qui chemine vers une patrie supérieure, à laquelle il est appelé ; et conséquemment ils font des lois, et ils en font tous les jours, lois sur lois, sans examiner si ces lois seront un aide ou un obstacle à l'homme marchant vers sa destinée ; ils ne songent pas même qu'il soit de leur devoir de faire cette considération. Comment voulez-vous avec cela qu'ils ne tombent pas dans les plus grosses erreurs. Qu'il me soit permis de citer à ce sujet un savant écrivain. (1) " Le bonheur parfait de la vie future est la fin dernière de tout homme. Donc tout ce qui se trouve dans l'homme, tout ce que

(1) Bensa. Juris Naturalis Summa.

l'homme fait, toutes ces actions doivent être essentiellement ordonnées à cette fin dernière. Donc toute la vie présente de l'homme doit être ordonnée au bonheur parfait de la vie future... on voit par là qu'ils tombent dans la plus grossière erreur, ceux-là, qui, soit en bâtissant des systèmes philosophiques, soit en instituant des lois, séparent la vie présente de la vie future, et s'attachent à déterminer ce qui convient à l'homme et peut le rendre heureux en cette vie, d'après une source autre que l'ordre qui doit se trouver entre la vie présente et la vie future. Car il existe entre ces deux vies une connexion *essentielle*, entre ces états, une union intime, entre la vie présente et la vie future une dépendance mutuelle, en vertu de laquelle la première dépend de la seconde comme de la règle qui doit la diriger, et celle-ci de la première comme du moyen qui y conduit. Ceux donc qui, tout en mettant de côté cette relation et mutuelle dépendance entre ces deux états, veulent se mêler de discuter sur l'ordre, le bonheur et la moralité de la vie présente, et osent établir des lois civiles et politiques, tombent presqu'inévitablement dans les plus graves erreurs."

III.

Loi première et fondamentale de la société, déduite de ce qui précède.

Tout homme tend à Dieu, sa fin dernière, et conséquemment aux moyens d'arriver à cette fin. Telle est la première loi qui régit l'homme dans le plan Providentiel.

Cette loi, précisément parce qu'elle est commune à tous les hommes, en inclue une autre, aussi essentielle à la nature humaine, celle de la *sociabilité :* l'homme est une créature essentiellement *sociable.*

Il importe ici de ne pas confondre les idées.

Quand nous disons que l'homme est essentiellement *sociable*, nous ne voulons pas dire qu'il soit essentiellement *en société.* Nous verrons plus loin que la société, dans son être *réel* et *concret*, est le résultat d'une combinaison de deux éléments. L'un est nécessaire et universel : c'est cette loi de la sociabilité naturelle ; l'autre est particulier, n'étant que le fait contingent qui donne à la loi son application.

Nous ne faisons que signaler ici cette distinction ; nous la développerons en traitant de l'origine de la société.

C'est la nature de l'homme qui nous a fait connaître l'existence de sa loi première ; c'est aussi sa nature qui nous fait connaître la seconde loi à laquelle il est essentiellement soumis.

L'étude de l'homme, en effet, nous révèle non-seulement sa destination au souverain bien, mais aussi sa destination à l'état social. Cette double destination est le principe d'une double tendance. Cette double tendance constitue la double loi dont nous avons maintenant l'idée.

Nous avons vu que l'homme aspire au bonheur éternel comme au terme final de son activité, et au bonheur ici-bas comme à un terme de transition.

Nous avons vu aussi que le vrai bonheur ici-bas consiste premièrement dans la possession des biens surnaturels, et secondement dans la possession des biens de l'ordre naturel ; et conséquemment nous pouvons distinguer, même ici-bas, le bonheur dans l'ordre spirituel, et le bonheur purement naturel.

Or, la société est nécessaire à l'homme pour arriver à ce double terme. Nous prouverons cette proposition au paragraphe suivant ; et nous en déduisons, de suite, la nature de la société : c'est d'être un *moyen* et nullement la *fin* de l'individu, sous quelque aspect qu'on l'envisage. La fin de l'individu, c'est le bonheur ; la société n'est qu'un moyen d'arriver à cette fin. La preuve, c'est que les hommes ne s'associent que pour être heureux. Ceci ne demande pas plus ample démonstration.

Reportons-nous, maintenant, aux principes que nous avons posés au commencement.

De la proportion de convenance que Dieu a dû établir, et a de fait établie entre une nature créée et la loi qui préside à son action, nous avons inféré que c'est la nature d'un être qui nous révèle l'existence ainsi que le caractère de la loi qui le régit dans le plan divin. Or la nature de l'être social, c'est, venons-nous de voir, d'être un *moyen*. Cela est rigoureusement vrai. Donc toute société est essentiellement régie par une loi propre et applicable à toute espèce de *moyens* ; et cette loi peut se formuler ainsi : *tout moyen se rapporte essentiellement à la fin à laquelle il est ordonné comme moyen.*

Voilà le caractère général de la loi première qui préside à toute opération sociale. Pour en déterminer le caractère spécifique, nous n'avons qu'à spécifier dans cette définition la fin à laquelle se rapporte la société. Or la société n'a d'autre fin que celle de l'individu. Les individus, en effet, ne s'associent que pour obtenir plus facilement leur fin : le bonheur. Donc la fin de toute société, c'est de procurer le bonheur aux individus.

Mais ce bonheur entre dans le double ordre, surnaturel et naturel. De plus, il a été prouvé rigoureusement dans les pages précédentes, que la vie présente à une connexion nécessaire avec la vie future, que l'ordre naturel se rapporte à l'ordre surnaturel, et que, par une conséquence nécessaire, le bonheur temporel ne peut être séparé du bonheur éternel. mais, au contraire, s'y rapporte comme moyen. Donc la société, dès lorsqu'elle a pour fin le bonheur des individus associés, se rapporte essentiellement à la fin dernière de l'homme.

Ici nous considérons la société dans son institution universelle, si nous pouvons nous exprimer

ainsi. Si maintenant nous la considérons dans ses formes particulières, nous avons à établir une distinction.

Une société est-elle instituée en vue directe d'un objet de l'ordre surnaturel, la fin immédiate de cette société sera de concourir au bien de l'individu dans ce même ordre. Au contraire, l'objet propre d'une société appartient-il à l'ordre purement naturel, la fin immédiate de cette dernière société est de concourir à la félicité de l'individu dans ce même ordre.

Mais d'un autre côté, il ne faut pas oublier que l'ordre naturel se rapporte à l'ordre surnaturel, que la félicité temporelle a une connexion nécessaire avec le bonheur éternel de l'homme. Donc toute société dont la fin *immédiate* est de procurer aux individus une félicité naturelle, se rapporte *médiatement* à la félicité éternelle, le bonheur temporel de l'homme n'étant lui-même qu'un moyen par rapport au bonheur de l'autre vie. Rejeter cette conséquence, c'est rejeter les principes qui précèdent ; et il n'est pas facile de rejeter ces principes sans atteindre les enseignements de la foi catholique.

Nous pouvons donc en toute sureté définir, de la manière suivante, la loi première et fondamentale de la société. TOUTE SOCIÉTÉ DOIT ESSENTIELLEMENT SE RAPPORTER, SOIT IMMÉDIATEMENT, SOIT MÉDIATEMENT, AU BONHEUR ÉTERNEL DE L'HOMME.

Nous terminerons ces premières considérations en en déduisant, comme conclusion, la théorie générale de la perfection sociale.

La perfection d'un être résultant de la possession du bien qui convient à sa nature, la première

chose à faire pour arriver à la connaissance de ce qui constitue la perfection de la société, c'est de déterminer la nature du bien social.

Le bien social est évidemment le *bien* auquel la société tend *par sa nature même* ; et la nature de la société, ne tend, de soi, qu'à ce qui lui convient : c'est là une loi de tout être.

Or la société est un *moyen* ; donc elle doit tendre à ce qui perfectionne le moyen. C'est là son bien propre. Mais ce qui rend le moyen parfait dans sa condition de moyen, c'est d'être *propre* à la fin. Etre propre à sa fin, c'est être *efficace*. Donc l'*efficacité* constitue le premier élément du bien social.

Je dis le *premier* élément, parce que cette efficacité suppose nécessairement deux conditions essentielles, qui constituent deux autres éléments du bien social. En effet, l'efficacité est la perfection de l'action. Or l'action ne peut être parfaite qu'en autant que l'être lui-même est parfait, puisque c'est de l'être que procède l'action. Mais la perfection de l'être social consiste dans son *unité* commune, celle de tout être où la multiplicité est ramenée à l'unité. Donc l'*unité* de l'être constitue un second élément du bien social.

En outre, tout moyen, pour être vraiment efficace, doit diriger constamment son action vers la fin à laquelle il est ordonné. Autrement il sort de sa condition de *moyen*, et cesse par là même d'être parfait. Donc la rectitude de la tendance vers la fin constitue un troisième élément essentiel au bien social.

Ces observations nous permettent d'établir, en toute sûreté de doctrine, qu'une société ne sera parfaite en réalité, si elle n'est parfaite dans son

être, parfaite dans son *action*, parfaite dans sa *tendance*. La perfection de l'être consiste dans son *unité*, la perfection de l'action dans son *efficacité*, la perfection de la tendance dans son ordination constante à la fin véritable des sujets qui la composent, distinction étant sauvegardée que cette tendance à la fin dernière de l'homme soit immédiate pour une societé dont l'objet appartient à l'ordre surnaturel, et médiate seulement s'il s'agit d'une société purement naturelle. " Pour vivre en société, dit Ventura (1), l'homme ne change pas sa nature et sa destinée. La fin de l'homme social n'est pas différente de la fin de l'homme isolé ; loin de là, il n'a été placé par son Auteur en société qu'afin d'y trouver des moyens plus efficaces pour atteindre le but de son existence, moyens qu'il ne saurait trouver dans son isolement. Et dès lors, la fin de toute société (la fin dernière) n'est pas physique, mais morale; n'est pas corporelle, mais spirituelle; n'est pas terrestre, mais céleste ; n'est pas temporelle, mais éternelle. " (Voyez Taparelli, *Droit Naturel*, liv. II, chap. Ier, et note LVIII, au vol IV. Bensa, *Juris naturalis summa*, lib. IV.)

---

(1) Du Pouvoir Public.

IV.

Origine de la Société en général.—Origine de la Famille, de l'Etat, de l'Eglise.—Caractères distinctifs de ces sociétés.

Les auteurs de droit sont divisés sur la manière d'expliquer l'origine de la société. Cette division en fait tomber plusieurs dans deux extrêmes également faux pour être trop exclusifs.

Les uns, s'appuyant sur le fait de la naissance de l'homme au sein d'une société formée, établissent que toute société a son origine dans la nature. D'autres, s'appuyant sur le fait de l'égalité naturelle qui existe entre tous les hommes, posent en principe que la société résulte exclusivement d'une *convention* humaine.

D'après les premiers, la société est nécessaire d'une manière absolue et à tout point de vue ; d'après les seconds, elle est contingente absolument ; c'est un état factice, dépendant, à tout point de vue, de la libre volonté de l'homme.

Les auteurs les plus sérieux, et les mieux autorisés se tiennent dans un juste milieu. Combinant, à l'exemple de la nature, dans une juste m sure, le nécessaire avec le contingent, ils font naître la société de la combinaison d'un double élément : le

premier, nécessaire et universel, a son principe dans la nature humaine ; le second, contingent, ne réside pas dans la nature, mais résulte du fait de l'homme.

Il y a, en effet, dans l'être social, comme dans tout être réel, une application particulière d'une idée universelle : l'idée est nécessaire, mais l'application est contingente. Cette idée, c'est la loi de sociabilité, loi universelle, dont le principe réside dans la nature humaine elle-même, et ne dépend, par conséquent, en aucune façon, de la libre volonté de l'homme, mais de l'Auteur même de la nature. L'application de cette loi n'est autre chose que le fait contingent qui amène la sociabilité à l'état de société réelle, en d'autres termes, qui fait passer la société de l'état *abstrait* à l'état concret.

L'être abstrait de la société, selon la pensée de Taparelli, a son origine dans la nature ; mais l'être concret résulte du fait qui amène l'application de la loi. Conséquemment, toute société existante parmi les hommes a sa source dans l'union d'un élément abstrait, universel et nécessaire, et d'un élément concret particulier et contingent. (Voyez Taparelli, *Droit naturel* liv. 2, chap. II ;—Bensa, *Juris naturalis summa*, lib III, cap. II.)

Cette doctrine est la seule qui soit fondée sur la nature même des choses, et puisse être admise. Cet exclusivisme où tombent les deux autres opinions, rend la société, d'un côté, tellement *naturelle* qu'elle doit-être *une* comme la nature, et qu'il devient impossible de baser la distinction des différentes espèces de société qui existe au sein de l'humanité ; et, d'un autre côté tellement *contingente*, qu'elle ne serait plus soumise à une loi né-

cessaire, établie par Dieu ; car ce qui est exclusivement l'œuvre de l'homme n'est soumis à d'autres lois que la volonté de l'homme : ce qui évidemment renverse l'ordre social par sa base même.

La société n'a pas son origine dans une convention, dans un pacte, comme l'a prétendue Jean J. Rousseau, et le veulent encore les amateurs de son système. La sociabilité est *essentielle* à l'homme : c'est un principe dont la raison se trouve dans sa nature. Ecoutons une des plus grandes autorités s'exprimer sur ce point : " Il est dans la nature de l'homme, dit St. Thomas d'Aquin, (1) d'être un animal *social*, et fait pour être gouverné par des lois sociales, vivant en société comme le prouve la nature de ses besoins..... Car un homme seul ne pouvait suffire par lui-même à tous les besoins de la vie. L'homme est fait *naturellement* pour vivre en société."

Il suffit, en effet, de jeter un coup d'œil sur les phénomènes les plus élémentaires de la nature humaine, pour y trouver un genre de société, pour y découvrir la sociabilité comme une de ses propriétés essentielles.

Prenons l'homme, dès sa naissance ; nous voyons dans ce premier fait de son existence, la nécessité impérieuse d'une société, tant pour recevoir l'être que pour le conserver. Ceci n'a pas besoin de développement.

En outre, l'homme naît non-seulement pour vivre, mais pour vivre d'une manière conforme à sa nature. Pour l'homme, vivre d'une manière conforme à sa nature, c'est produire les actes vitaux

---

(1) *De Regimine Princ.*, lib. I, cap. I.

procédant des facultés qui sont propres à sa nature et la spécifient. Ce qui spécifie la nature de l'homme et la distingue de toute autre nature animale, c'est la *rationabilité*. L'homme est, avant tout, un être raisonnable, doué d'intelligence et de volonté. Donc la vie propre de l'homme réside dans l'exercice et le développement de ses facultés intellectuelles et morales. Otez-lui cette vie, ce n'est plus un homme qui vit; c'est un animal qui n'est plus distinct des animaux dépourvus de raison. Or cette vie intellectuelle exige de soi la société. Ceci est plus qu'évident. Donc la nature humaine, par cela même qu'elle exige la vie intellectuelle et morale, exige dans la même proportion, l'état social. Mais ce qu'une nature exige, de soi, en vertu de sa propre manière d'être, lui est propre et essentiel. Donc la sociabilité est une propriété essentielle à la nature humaine.

Nous arrivons à la même conclusion en partant d'un autre phénomène que manifeste la nature de l'homme. Sa tendance irrésistible à converser avec ses semblables, à manifester ses pensées.

Qu'on ne dise pas que ces exigences ont leur principe dans l'éducation, et nullement dans la nature. Car l'éducation ne peut que développer, cultiver et perfectionner ces sortes de tendances; elles ne peut les donner en principe; elles ont leur racine dans la nature elle-même. L'éducation ne change pas la nature de l'homme; elle ne fait que la perfectionner.

Cette doctrine de la sociabilité essentielle à l'homme est encore démontrée d'une manière non moins évidente par l'expérience.

Que l'on ouvre l'histoire de tous les temps et de

tous les lieux, et l'on trouvera partout, chez les peuplades les plus sauvages comme au sein des nations les plus civilisées, l'institution essentiellement sociale de l'Etat ; et cette institution se retrouve à tous les degrés de civilisation, preuve certaine que ce n'est point là une pure création de l'homme, mais un principe primordial, antérieur à toute association réelle, un principe inhérent à la nature humaine, un principe déposé par l'Auteur de la nature au fond de toute pensée d'association. Par cela seul que les peuples se constituent en peuples, ce principe se révèle de lui-même à leur intelligence, comme tout ce qui est inhérent à la nature raisonnable.

Puis donc que Dieu est l'auteur de la nature, c'est Dieu aussi qui est l'auteur de l'ordre social, et non pas la libre volonté de l'homme, ainsi que le veulent les amateurs du système Rousseau. "C'est Dieu, dit Phillips, (1) qui a empreint dans le cœur de l'homme le dogme de l'ordre social." Et ailleurs, (2) il développe cette pensée par une belle page que nous citerons comme dernier argument. " Il est un pouvoir supérieur qui préside aux destinées de l'humanité, au gré duquel naissent, fleurissent et meurent les empires ; qui élève, quand il lui plait, les faibles et les humbles aux plus hautes dignités humaines, et précipite de leur trône les forts et les puissants ; ce pouvoir, c'est Dieu ; et tout ce qu'il a ordonné, il l'a ordonné pour le bonheur et le salut de l'humanité. Dieu a formé toute sa création par la vertu de son Verbe

---

() Droit Ecclésiastique.

(2) Droit Ecclésiastique.

engendré de toute éternité ; et il lui a inspiré un caractère d'ordre qui éclate aux yeux même des moins clairvoyants. Mais c'est surtout dans la société humaine qu'il s'est plu à établir un ordre admirable et constant, malgré les vicissitudes et les alternatives de la vie terrestre cette société n'est donc pas le produit de la pensée humaine mais un enfantement de la fécondité divine."

Que l'homme soit naturellement, essentiellement sociable, cela nous semble suffisamment prouvé. Mais cela ne nous mène pas à dire qu'il est *essentiellement* en société : ce serait tomber dans l'excès opposé à celui que nous venons de combattre.

La sociabilité est, avons-nous dit, un principe inhérent à la nature de l'homme, une de ses propriétés essentielles, une loi que le Créateur lui-même y a imprimée. Mais ce n'est pas la nature qui détermine telle relation sociale plutôt que telle autre ; ce n'est pas la nature qui applique cette loi de la sociabilité à tel cas particulier où se forme une société spéciale au sein de l'humanité. La nature détermine l'élément, mais les faits déterminent l'élément concret.

C'est dans cet élément concret que se trouve le principe de la distinction des diverses espèces de sociétés qui se forment au sein de l'humanité ; c'est lui également qui spécifie la nature de telle société à laquelle il donne naissance dans l'ordre réel.

Faites abstraction de cet élément concret, il ne vous reste plus que l'essence, l'élément abstrait, la forme générale, que l'on retrouve identique en toute société.

Pour bien saisir ceci, établissons une distinction, qui, du reste, ne peut que contribuer à jeter plus

de lumière dans le domaine des idées, et nous emaner une notion exacte sur l'importante question à l'*origine* de la société.

La société peut s'envisager sous un double point de vue. En premier lieu, on peut considérer la société générale et universelle de tous les hommes, désignée par le nom de *genre humain*, dont tous les membres sont naturellement et nécessairement liés entre eux par les obligations qui résultent des lois générales de l'humanité. Cette société est essentielle à l'homme à tout point de vue : elle n'est que la sociabilité elle-même appliquée dans sa plus grande généralité par le seul fait de l'existence des individus : tout homme est enchaîné par ce lien social général, car tout homme est nécessairement membre de la *société humaine* par cela seul qu'il est homme, et qu'il existe. Les devoirs auxquels oblige cette société universelle sont les devoirs généraux de l'humanité : devoirs qui ne sont pas imposés à l'homme par une loi positive, mais qui sont imprimés dans sa nature et manifestés à sa raison elle-même.

En second lieu, il y a, au sein de l'humanité, diverses espèces de sociétés spéciales, résultant d'une application particulière de la loi de sociabilité : ce sont évidemment ces sociétés qui constituent l'ordre social, dont nous nous occupons : et conséquemment c'est à la société envisagée sous ce rapport que s'applique cet écrit.

De ce que nous avons dit tout à l'heure, il résulte que, pour connaître la nature des diverses sociétés dont se compose l'ordre social, il faut examiner la nature de la combinaison du fait concret avec la loi générale abstraite ; et la nature de cette combinaison est elle-même déterminé par la

nature du fait qui applique la loi générale, et donne naissance à une société dans l'ordre réel.

Selon que cette combinaison établit, entre les membres, des relations nécessaires, c'est-à-dire indépendantes de la volonté, ou bien des relations libres, la société qui en résulte sera une société *nécessaire*, ou bien une société *libre*. Ainsi, la société qui existe entre le père et le fils est une société nécessaire, indépendante de la volonté, du libre choix de l'un ou de l'autre ; tandis qu'au contraire, la société qui se forme entre l'époux et l'épouse est une société libre, du moins dans sa formation ; car il faut noter que la société conjugale, bien qu'elle devienne nécessaire, dès qu'elle est formée, en raison de sa fin, est libre cependant dans son origine.

Une société, libre ou nécessaire, peut se former, soit pour développer la sociabilité naturelle de l'homme en embrassant le but général de cette sociabilité, qui n'est autre chose que la fin de l'homme, le bonheur ; soit dans un but plus particulier et secondaire, qui peut aider, à la vérité, mais non réaliser pleinement le but général de la sociabilité naturelle. Ici nait l'idée de deux sortes de sociétés spécifiquement diverses : les sociétés *complètes* et les sociétés *incomplètes* ou *partielles*.

Ainsi la société qui existe entre le père et le fils est une société *complète*, parce qu'elle a pour fin propre le but général de la sociabilité, le *bonheur* ; tandis qu'au contraire une société littéraire, commerciale, scientifique, et une société *incomplète* parce qu'elle est formée dans un but particulier et secondaire, capable, à la vérité, d'aider les membres qui la composent à arriver au bon-

heur, leur fin, mais insuffisante à les y conduire par elle-même.

La société complète, pour obtenir son but, peut vivre sous un même toit, ou voir ses membres séparés et se bornant à des relations plus extérieures. L'homme, en effet, pour être heureux, est obligé de vivre en relation habituelle et journalière avec quelques-uns de ses semblables, et cette relation suffit à ses besoins ordinaires ; mais, en outre de ces besoins ordinaires de la vie, il est des besoins moins fréquents, et dont la satisfaction exige un plus grand concours, et auxquels un petit nombre d'hommes ne pourrait pas suffire.

De là, deux sortes de relations sociales, dans l'ordre de la société complète : des relations journalières, mais ordinaires ; des relations plus rares, mais extraordinaires. Les premières constituent la société domestique, la *famille* ; les secondes sont le fondement de la société publique, l'*Etat*.

Nous avons à nous occuper que des sociétés complètes : nous laisserons de côté les autres, qui peuvent varier à l'infini, et n'entrent, d'ailleurs, que secondairement dans l'ordre social.

Les individus donc, associés en famille pour les besoins ordinaires de la vie, et en société publique pour les besoins extraordinaires, se trouvent en état, ont les moyens d'arriver à la fin de la sociabilité, le bonheur, pris au point de vue naturel.

Si l'homme était destiné à une fin purement naturelle, à une fin qu'il pût atteindre par les seules forces de sa nature, l'ordre social serait complètement constitué par l'existence de ces deux associations, puisque le but de la société, aider les hommes à arriver au bonheur, serait réalisé d'une manière complète et parfaite.

Mais nous avons vu que l'homme est destinée par le Créateur à une fin surnaturelle, et que c'est là sa véritable fin dernière.

Or pour arriver à une fin, il faut des moyens proportionnés à cette fin : donc il faut des moyens à l'homme pour arriver à sa fin dernière. Et s'il ne peut arriver à sa fin prochaine et naturelle, s'il n'est aidé par l'association, à plus forte raison ne pourra-t-il arriver à sa fin dernière et surnaturelle, s'il n'est aidé par l'association.

Donc, en outre de la société domestique et de la société publique, nécessaires à l'individu pour parvenir au bonheur temporel, il faut une autre société dans laquelle lui soient fournis des moyens surnaturels, proportionnés à sa fin dernière. En outre, une société ne pouvant procurer à l'individu des moyens autres que ceux qui entrent dans son ordre, cette société, dont on vient de voir la nécessité, doit être et sera une société surnaturelle.

Mais nous avons vu que toute société qui se forme au sein de l'humanité, reçoit son caractère spécifique de la nature du fait qui applique la sociabilité, en lui donnant naissance dans l'ordre concret ; donc il faut trouver dans l'histoire du genre humain un fait surnaturel qui a donné naissance à une société fondée sur l'ordre divin : sinon le genre humain tout entier est dans une impossibilité radicale d'arriver à sa fin dernière.

Ce fait, pour nous chrétiens et catholiques, est tout trouvé et tout connu : c'est la *révélation* donnée primitivement à Adam au paradis terrestre, confirmée aux patriarches dans la suite des premiers temps, et manifestée dans toute sa splen-

deur par la bouche du Verbe incarné, il y a bientôt dix-neuf siècles; c'est la révélation montrant à l'homme sa véritable destinée, sa véritable et unique fin dernière, lui fournissant dans le sang rédempteur les moyens d'y arriver; c'est la révélation imposant des préceptes divins, des lois divines, à tous les hommes, qui deviennent par là même liés par un lien d'association appartenant non à l'ordre naturel, mais à l'ordre divin. Ce lien d'association effectue une nouvelle unité sociale parmi les hommes, réalise une nouvelle société : c'est la société *religeuse*, c'est l'Eglise.

Il faut noter que la société religieuse n'a pas pris naissance dans le monde, dans un sens strict, à la venue de Jésus-Christ, mais qu'elle reçut alors sa dernière splendeur. L'Eglise a toujours existé sur la terre, comme la révélation elle-même, depuis le commencement du monde. Avant Jésus-Christ, elle était fondée sur la promesse du Rédempteur, comme depuis, elle est fondée sur ses divins enseignements et préceptes. Un savant et catholique écrivain moderne, Maupied, dans son immortel ouvrage l'*Église et les lois éternelles des sociétés humaines*, parle ainsi de l'Église avant l'Incarnation du Verbe : (1) " Elle est en ce monde ; elle y vit corporellement et temporellement; elle y est et y a toujours été visible. Dieu l'y a créée. Nous la voyons vivante et visible

(1) Chap. I, p. 9.

depuis Adam jusqu'à Noé ; depuis Noé à Abraham ; depuis Abraham à Moïse ; depuis Moïse à Jésus-Christ, fondée sur la promesse du Rédempteur, et l'alliance de Dieu avec Adam, avec Noé, et toute leur postérité ; ayant son centre et le siége de l'autorité divine dans la famille patriarcale, puis dans la nation sainte ; toujours montrée à toutes les nations, et par ses rapports providentiels avec tous les peuples, envoyée au temps voulu, au temps convenable, pour réveiller chez eux, y vivifier, y développer les enseignements divins et la promesse du Rédempteur ; en sorte que nulle nation n'a pu ignorer que par sa faute les enseignements divins."

Nous résumerons et préciserons davantage, priant le lecteur de nous pardonner une répétition.

Les hommes tendent naturellement au bonheur, leur fin. Les individus isolés sont incapables d'y arriver, s'ils ne sont aidés par l'association. C'est pourquoi celle-ci leur est nécessaire comme moyen ; et leur nature, en qui est inhérente la sociabilité, pour y avoir été imprimée par le Créateur, les incline à former entre eux des associations concrètes.

Les individus s'unissant sous un même toit pour les besoins ordinaires et journaliers, constituent la société domestique, à laquelle correspond l'autorité paternelle.

Si chaque famille trouvait en elle-même tout ce dont elle a besoin pour mener au

bonheur tous les individus qui en sont les membres, elle ne tiendrait à aucune autre société, parce qu'elle est elle-même une société complète.

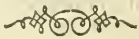
Mais il est des besoins dont la satisfaction exige un concours beaucoup plus nombreux que les membres d'une famille : ce sont les besoins publics. De là, les familles s'unissent entre elles pour constituer une société plus considérable : c'est la société publique, à laquelle correspond l'autorité civile.

Si chaque État trouvait en lui-même tout ce qui est nécessaire pour conduire au bonheur les individus et les familles qui le composent, il ne tiendrait, en aucune façon, à aucune autre société. Mais l'homme est destiné au bonheur éternel, son unique fin dernière ; et la vie présente ne lui est donnée que pour travailler à l'obtention de cette fin. L'État, société purement naturelle, ne peut trouver en lui les moyens surnaturels nécessaires à l'individu pour atteindre sa destinée. Donc les individus, les familles et les nations, ou, pour parler plus correctement, les individus, déjà constitués en familles et en nations, doivent en outre s'unir, dans l'ordre surnaturel, par le lien social effectué par le fait divin de la révélation : c'est la société religieuse, à laquelle correspond l'autorité spirituelle.

" D'accord avec le droit naturel," dit Ventura, (1) " le droit public reconnaît trois espèces

(1) *Pouvoir politique,* 7e. discours.

de sociétés : 1o la société domestique, ou la concorde des individus liés entre eux par l'obéissance au même pouvoir particulier, et formant la famille ; 2o la société civile, ou la concorde des individus et des familles, réunis par la dépendance au même pouvoir public, et formant la nation, ou l'Etat ; et 3o enfin, la société religieuse, ou la concorde des individus, des familles et des états, constituant un tout par leur soumission au même pouvoir religieux et formant l'Eglise."



V

L'Eglise, l'Etat et la Famille considérés dans leurs caractères distinctifs, et leurs relations nécessaires.—Excellence de l'Eglise sur l'Etat et la Famille.

L'Église, l'État, la Famille, telles sont les sociétés constitutives de l'ordre social. Chacune d'elles est essentielle à son organisation complète. Tout système qui voudrait en retrancher une, aboutirait inévitablement à le renverser tout entier. Otez, en effet, la société religieuse, et vous enlevez à l'homme le moyen d'arriver à sa fin dernière, but essentiel, but définitif de la sociabilité, vous détruisez l'ordre social tel qu'il a été établi par Dieu.

Otez la famille, base naturelle des autres sociétés, et vous détruisez le genre humain tout entier.

Otez la société civile, et vous livrez les individus et les familles au désordre ; vous rendez pratiquement impossible l'association religieuse, ou, du moins, si cette association peut encore se former, l'accomplissement de sa mission devient pratiquement impossible.

La famille, c'est la réunion d'un nombre limité d'individus vivant sous un même toit, liés entre eux par l'obéissance à l'autorité paternelle. La famille, dès lors que le genre humain est arrivé à un certain développement, revêt nécessairement un caractère de multiplicité ; car il est impossible de concentrer le genre humain dans l'étroite enceinte d'une société domestique.

Toutefois ce caractère de multiplicité n'est pas, de soi, strictement essentiel à la famille. Il fut un temps, au berceau du genre humain, où il n'y eut qu'une seule famille. C'est qu'alors, on le comprend, le genre humain n'était pas encore ce qu'il devait être dans l'idée qui présida à sa création : il était encore à son berceau. Un être, au berceau de son existence, n'offre pas toujours, en acte, ses propriétés même naturelles, bien qu'il les ait en *germe*. Prenez l'homme, par exemple, au début de la vie : il n'a pas encore en *acte* plusieurs propriétés, plusieurs facultés qui lui appartiennent naturellement, bien qu'il les ait toutes en *germe*, ou, pour parler selon le langage de l'école, en *puissance*. Un certain développement de son être est requis à leur *actualité*.

Il en est de même du genre humain pris à son berceau, alors qu'il n'était pas encore développé au delà des limites d'une société domestique. Il n'y avait pas multiplicité *actuelle* de familles ; mais cette multiplicité s'y trouvait en germe, inhérente au principe qui inclinait naturellement les individus de

cette unique et première famille à se lier entre eux par les liens d'une association autre que celle qui les unissait déjà, et cela pour former autant de familles distinctes de celle-là même à laquelle ils avaient appartenu jusques-là. Et les familles durent nécessairement se multiplier, en raison directe de la multiplication des individus. Conséquemment, s'il n'est pas exact de dire que la famille est *essentiellement* multiple, il est exact et strictement vrai de dire qu'elle est *nécessairement* multiple, étant admis la condition d'un développement suffisant du genre humain.

L'État est essentiellement *particulier*. Il n'y a pas, il est vrai, d'impossibilité *métaphysique* à ce qu'un seul Etat concentre dans ses limites le genre humain tout entier ; et même cette concentration put-elle, les impossibilités physiques disparaissant, être réalisée, l'État resterait encore une société *particulière* de sa nature, et par essence, bien que par *accident* cette société fût universelle. Car toujours, de sa nature, elle demeurerait *apte* à se limiter à une portion de l'humanité ; cette restriction ne cesserait pas de lui convenir essentiellement, tandis qu'il n'y aurait en sa nature aucune exigence relative à l'universalité. Son caractère distinctif est le *particularisme*.

L'Église est essentiellement une, essentiellement *universelle*. Que le genre humain se multiplie et s'accroisse jusqu'à peupler tous les coins de la terre, il n'y aura toujours, il

ne pourra y avoir, qu'une seule Église, parce qu'une Église, c'est-à-dire une société surnaturelle des hommes, ne peut être établie que par Dieu, et que Dieu n'en a établi qu'une seule sur la terre. Il n'a ouvert qu'une seule voie qui mène au salut. Il n'en a pas tracé deux. Cette voie est ouverte à tous, suffit pour tous, et tous sont tenus d'y entrer. Tous les hommes sont appelés à entrer dans le sein de cette Église *une* : elle est *universelle*. Ses limites sont essentiellement celles du genre humain. Pas un homme qui naisse, en quelque partie du monde que ce soit, qui n'appartienne *de droit* à l'Église, et ne soit tenu d'entrer dans son sein, parce qu'il n'est pas un homme qui naisse et ne soit appelé à la vie éternelle, fin dernière commune à tout être humain. Le caractère essentiel de l'Eglise, c'est l'*universalisme*, de même q le *particularisme* caractérise l'État.

L'Église, en raison même de sa fin et de sa raison d'être dans l'idée de son divin Fondateur, embrasse dans son sein tous les hommes avec tout ce qui les lie d'ailleurs. Son influence s'exerce, de droit, non-seulement sur les individus pris séparément, mais sur les individus en tant qu'associés en familles et en sociétés civiles ; car les sociétés civile et domestique peuvent influer, et elles influent inévitablement sur la fin dernière des individus, soit comme moyens, soit comme obstacles ; et, comme telles, elles tombent évidemment sous l'action de

la société religieuse. Il faut bien remarquer que l'Église n'a pas été fondée pour arracher les individus aux sociétés domestique et civile; elle n'a pas pour mission de mener les hommes au ciel en dépit des sociétés domestique et civile. Ces trois sociétés, au contraire, tendent toutes vers une fin commune, l'une immédiatement, les deux autres d'une manière médiate et plus éloignée. Celles-ci ont pour mission de contribuer, pour leur part, à conduire l'homme à sa fin, sous la direction de l'Église. Il est donc vrai de dire que les individus, les familles et les États, c'est-à-dire les individus, déjà constitués en familles et en États, sont comme tels, membres de l'Église. " En principe, dit Phillips, (1) il est incontestable que l'Église possède, en vertu des pouvoirs illimités qu'elle a reçus de Dieu, le droit absolu d'exiger de chaque État, aussi bien que de chaque homme en particulier, qu'il reçoive d'elle la parole de Dieu, qu'il la prenne pour règle de ses actes. Ce principe forme en même temps la base des rapports de l'État avec l'Église, et ces rapports doivent se développer sur cette base dans l'ordre conforme à la volonté de Dieu ".—Un peu plus haut (2), il dit, dans son langage énergique : " Tous les hommes, par cela seul qu'ils appartiennent à la nature humaine sont appelés à prendre place dans le royaume du Christ.

---

[1] Droit Ecclésiastique.
[2] Droit Ecclésiastique.

L'Église ne connaît donc aucune frontière : il n'y a pour elle ni continent, ni île, ni montagne, ni vallée, ni mer, ni rivière, ni zône, ni partie du monde. Le genre de vie, la condition sociale sont choses également indifférentes pour elle ; nomades ou policés, chasseurs ou laboureurs, guerriers ou ouvriers, princes ou esclaves, savants ou ignorants, riches ou pauvres, toutes ces conditions, purement humaines, l'Eglise ne s'en préoccupe pas plus qu'elle ne s'inquiète de savoir à quelles races appartiennent ceux qu'elle regarde comme ses enfants.....

" De même donc qu'elle s'adresse à chaque homme en particulier, elle s'adresse aussi à chacune des aggrégations sociales que nous nommons Etats.....Elle veut soumettre tous les hommes à sa puissance maternelle ; mais elle veut aussi grouper autour de son trône toutes les sociétés humaines, car le Christ doit régner sur toute l'humanité. Et voilà pourquoi le divin Fondateur de l'Église lui a conféré un droit de domination qui s'étend sur le genre humain tout entier. Tous les pouvoirs qu'il a reçus de son Père, il les a transmis à ses Apôtres, en y ajoutant la mission d'aller instruire et baptiser tous les peuples."—" Tel est l'homme," dit encore ce grand écrivain, " telle est la société humaine. Il en est des États comme des individus ; ils doivent tous relever de l'Autorité de l'Église."

Quel est ce droit de domination que Dieu a conféré à son Église sur les sociétés aussi

bien que sur les individus ? En quel sens les États doivent-ils relever de l'Eglise ?— La réponse à ces questions demande des considérations trop longues pour être exposées dans cette partie de notre écrit, où nous n'avons en vue que de donner les principes les plus généraux. Nous la renvoyons, en conséquence, à une partie subséquente ; là, nous parlerons des relations qui doivent exister entre les deux puissances, ecclésiastique et civile. Qu'il nous suffise, ici, pour ne pas sortir du cadre que nous nous sommes tracé, de démontrer cette vérité Catholique, " que la société religieuse doit exercer son influence sur les individus, non seulement pris comme individus, mais aussi en tant que liés par les liens de toute autre association appartenant à l'ordre naturel." C'est là un principe fondamental, en dehors duquel l'ordre social ne s'explique pas, parce qu'il ne se conçoit pas.

L'ordre social est constitué par l'Eglise, l'État et la Famille. Il n'est pas un esprit sérieux qui refuse d'admettre cette proposition.

Puisque l'Église, l'État et la Famille constituent l'ordre social, ces trois sociétés sont essentiellement liées entre elles par des relations mutuelles. *Ordre* dit multiplicité ramenée à l'*unité*. Si donc des sociétés multiples constituent *un* ordre social, il faut que cette multiplicité soit ramenée à l'unité ; il faut des relations entre l'Église, l'État et la Famille. Quelle que soit la nature de ces

relations, nous ne pouvons reculer devant la vérité de leur *existence*. Comment peut-on concevoir un tout formé de parties qui n'aient entre elles aucune relation ?

Or, l'ordre social est un tout, un tout unique. Il n'y a pas deux ordres sociaux. Il n'y a qu'un seul ordre social général. Il n'y a pas un ordre social pour l'Eglise, un ordre social pour l'Etat, un ordre social pour la Famille. Il n'y a qu'un seul ordre social ; et il est constitué par l'ensemble de ces trois sociétés. Autrement il faudrait cesser de dire que l'idée de l'ordre implique l'idée du multiple ramené à l'unité. Il faudrait changer la notion des choses.

L'union de l'Église, de l'État et de la Famille ne peut se concevoir sans des relations qui en soient le principe. Ces relations ne sont pas conventionnelles ; elles sont nécessaires, pour la raison toute simple que ces trois sociétés ont pour membres les *mêmes* individus liés par une triple association.

L'Église, l'État et la Famille sont les éléments constitutifs de l'ordre social. Or les éléments constitutifs d'un être sont liés entre eux par des rapports nécessaires et essentiels: autrement ils ne constitueraient pas cet être. Briser ces rapports essentiels, c'est disjoindre les éléments constitutifs eux-mêmes ; opérer cette disjonction, c'est détruire la chose elle-même. Conséquemment, nier l'existence de relations nécessaires et essentielles entre les trois sociétés constitutives de l'ordre social,

c'est détruire l'ordre social lui-même. Cela est évident et saute aux yeux.

Et puis, ce sont les mêmes individus qui sont, à la fois, membres de la Famille, de l'État et de l'Église. Nier toute relation entre ces trois sociétés, c'est assujétir l'homme à un triple principe de direction qui peut offrir contradiction ; c'est le placer dans la nécessité de résister à l'une ou à l'autre des diverses autorités auxquelles il est tenu d'obéir. C'est le placer dans une condition anormale, impossible.

Les faits actuels se chargent de déduire eux-mêmes cette conséquence ; et ils le font de la manière la plus énergique.

Il n'y a rien de plus brutal qu'un fait, a dit quelqu'un. Contre les faits il n'y a pas de logique qui tienne.

Eh ! bien, voyez en Allemagne, voyez dans l'Italie usurpée, voyez au Brésil, voyez au Chili, voyez partout ailleurs où le funeste principe de la séparation de l'Église et de l'État est mis en pratique ; l'Église impose des obligations, ces obligations sacrées qu'elle a toujours imposées et qu'elle imposera toujours, parce que l'Église ne change pas. L'État impose d'autres obligations qui contredisent les premières, l'individu se trouve constitué dans l'alternative d'obéir à l'Église en résistant aux lois de l'État, ou d'obéir à l'État en résistant aux lois de l'Église ; c'est-à-dire, ou bien il doit se laisser emprisonner par les officiers de l'État, ou bien il lui faut résister à la voix de sa conscience et renon-

cer au salut éternel. Partout où la foi règne, il n'y a pas, en réalité, d'alternative. On ne balance pas. Il n'y a pas de choix à faire. Il n'y a qu'une voie à suivre : la voie du devoir. Et les prisons de l'État s'ouvrent pour se remplir des hommes généreux qui commettent le crime d'obéir à Dieu plutôt que d'obéir aux hommes.

Résultat triste, mais inévitable, de la séparation de ce qui avait été créé pour être uni. L'œuvre de Dieu ne se détruit pas impunément. En brisant les liens qui doivent unir l'Église et l'État, on a détruit l'œuvre de Dieu, on a détruit l'ordre social. Là où il n'y a pas d'ordre, il y a désordre. En détruisant l'ordre social, on a créé le désordre social. Le désordre règne plus que jamais dans le monde social. Et malheur au monde, si les principes subversifs de l'ordre, qui semblent aujourd'hui dominer, atteignent leurs dernières conclusions !

Pour qui n'est pas libéral et ne veut pas l'être (j'entends le libéralisme qui proclame la séparation de l'Église et de l'État, erreur si souvent et si énergiquement foudroyée par Pie IX), il n'y a pas de doute que des relations doivent essentiellement exister entre l'Eglise, l'Etat et la Famille, que, conséquemment ces trois sociétés sont essentiellement unies. Si elles sont unies, il faut bien qu'elles aient un principe d'union !

Quel est ce principe ?

Pour élucider ce point, nous rappellerons une distinction. L'union peut se prendre en

deux sens : union de *fusion*, union de *co-ordination*.

Lorsque deux choses se combinent de la première manière, on dit qu'elles se *fondent* plutôt qu'elles s'unissent. La nature de l'une et la nature de l'autre se modifient pour former ensemble une troisième chose différente des deux premières. Ce mode de combinaison ne répond pas à l'idée de l'union proprement dite.

L'union de co-ordination, l'union proprement dite, sauvegarde la distinction parfaite des choses unies. La nature de l'une et de l'autre n'est nullement altérée, seulement il s'établit des rapports continus et constants entre elles. C'est dans l'existence de ces rapports que réside l'essence même de l'union. Deux choses unies demeurent essentiellement distinctes : autrement, elles ne sont pas seulement *unies*, elles se sont *fondues* l'une dans l'autre.

Deux conditions sont nécessaires à l'existence des rapports qui constituent l'*union ;* d'abord, il faut que les choses soient essentiellement différentes, et ensuite que l'une soit supérieure à l'autre. En dehors de cela, il est impossible de concevoir l'idée de *rapport*. Pour qu'une chose se rapporte à une autre, il faut que celle-ci ait une propriété qui ne se trouve pas dans la première, et qu'en ce point elle lui soit supérieure. C'est précisément cette propriété, qui existe dans l'une et fait défaut dans l'autre, qui est le principe du rapport régnant entre les deux.

Deux choses absolument semblables peuvent être *séparées*, *rapprochées*, ou *fondues* l'une dans l'autre. Elles ne sauraient être *unies*, dans le sens strict de ce mot.

Voici ce qu'on lit, dans un numéro de la *Revue du Monde Catholique* : " C'est une loi universelle du cosmos que, dans l'union et la combinaison des êtres destinés à *s'unir*, l'un d'eux soit supérieur à l'autre. C'est là le caractère invariable de toutes les unions..... Les êtres qui les constituent sont autinomiques, c'est-à-dire essentiellement différents, et en même temps, l'un d'eux est supérieur à l'autre ou aux autres, afin que les êtres en s'unissant s'élèvent d'échelon en échelon vers Dieu..... La variété dans l'unité est le vrai caractère de la beauté ; et la supériorité d'un des deux éléments de chaque accouplement est la condition *sine quâ non* de l'échelle ascendante de tous les êtres vers Dieu, ou, vers une perfection de plus en plus grande. L'accouplement de tous les êtres étant conçu en vue de cette perfection, il faut donc bien que, pour que la série des créatures aillent toujours en montant, qu'ils se superposent les uns aux autres.

Si, dans tout accouplement, un des deux éléments n'avait été supérieur à l'autre, la matière serait restée à l'état de minéral, et ne se serait pas même élevée à l'état de crystal. S'il n'y avait pas eu dans le végétal un principe supérieur au minéral, son association avec le minéral n'aurait jamais produit qu'un minéral. S'il n'y avait eu dans l'animal un

principe supérieur au végétal, jamais, en s'assimilant le végétal, il n'aurait produit qu'un végétal. S'il n'y avait eu dans la raison de l'homme un principe supérieur à l'instinct de l'animal, jamais, en s'unissant consubstantiellement au corps, l'âme de l'homme n'aurait produit autre chose qu'un animal. Mais parce qu'elle a trouvé dans la raison, qui lui a donné l'intelligence des lois divines, un principe supérieur à l'instinct de l'animal, elle a pu s'unir à la Divinité par la connaissance de ses lois. L'homme a pu s'élever jusqu'aux régions de l'art, de la poésie, de la science. Mais il serait resté éternellement dans les conditions purement naturelles et relativement inférieures de l'art, de la poésie et de la science, si un être supérieur à lui, Jésus-Christ, ne s'était uni à lui pour continuer l'échelle du progrès ou de l'ascension vers Dieu. Cette union cimentée et rendue permanente et impérissable par l'Église à travers les siècles a fait tout-à-coup franchir à l'homme l'abîme qui le séparait de la Divinité."

Revenons à la question du principe de l'union qui existe entre l'Église, l'État et la Famille.

Ou bien ces trois sociétés doivent être mises sur le même pied et égales à tout point de vue, ou bien elles ne le sont pas Dans la première supposition, leur union aboutira nécessairement à une *fusion* pure et simple. Cela résulte évidemment des observations précédentes. Or cette fusion n'e-

xiste pas. Elle n'est pas possible. Cela ne demande pas à être démontré, tant c'est évident. L'Église, l'État et la Famille doivent être parfaitement unis, mais parfaitement distincts, chacune de ces sociétés demeurant parfaitement intègre dans sa nature, sa constitution et ses droits. Elles doivent être unies d'une union de coordination.

Sont-elles dans les deux conditions requises à ce mode d'union ? — Oui. L'Église, l'État et la Famille ont entre eux des différences essentielles : différence d'origine, différence d'institution, différence d'objet, différence de fin propre et immédiate, différence d'extension. En outre, l'Église est supérieure à l'État et à la Famille : cette supériorité se trouve établie par chacune de ces différences. Personne ne peut nier que l'ordre surnaturel et divin ne soit supérieur à l'ordre naturel et purement humain. Entre " l'Église Catholique et les autres sociétés répandues sur la terre, dit Donoso Cortès, il y a la même distance qu'entre les conceptions naturelles et les conceptions surnaturelles, qu'entre les conceptions humaines et les conceptions divines." — " L'Église, dit Maupied, est la société par excellence, la société créée de Dieu, immédiatement instituée par Dieu ; la société dans laquelle a été créée la société conjugale, première société naturelle, de laquelle ont pris naissance et se sont formées toutes les sociétés purement naturelles. Ces diverses sociétés reçoivent leur existence matérielle et physique

de l'Église, en ce sens qu'elles sont créées pour entrer dans son sein, et arriver par elle à leur vraie destinée ; elles reçoivent de l'Eglise leur vie morale, car c'est à l'Église que Dieu a révélé la loi morale et ses conclusions ; c'est à elle qu'il en a confié la garde, la prédication et l'interprétation. Elles reçoivent de l'Eglise leur vie surnaturelle, et elles ne peuvent la recevoir que d'elle seule. Ainsi entendue dans la vérité, l'Église est donc la première société, la société par excellence."

L'union de l'Église, de l'État et de la Famille est donc une union de coordination. Or, le principe de ce mode d'union, c'est la subordination des éléments inférieurs aux éléments supérieurs. Conséquemment le principe de l'union des trois sociétés constitutives de l'ordre social c'est la subordination. Subordination de la Famille à l'État, dans l'ordre temporel ; subordination de la Famille et de l'État à l'Église dans l'ordre spirituel.

Cette loi de subordination est la seule qui sauvegarde l'union dans l'indépendance, et l'indépendance dans l'union. En dehors de ce principe, il y a séparation absolue ou confusion : d'un côté, l'on détruira toute relation mutuelle pour établir l'indépendance ; de l'autre, on détruira l'indépendance pour opérer l'union, parce qu'on ne pourra aboutir qu'à une confusion.

La loi de subordination est essentiellement opposée à ces deux extrêmes. Elle es- essentiellement opposée à la confusion,

puisque l'idée même de subordination implique nécessairement, de soi, la *distinction* des éléments subordonnés les uns aux autres ; elle est essentiellement opposée à la séparation absolue, puisque l'idée même de subordination implique nécessairement, de soi, des relations nécessaires entre les éléments subordonnés, et conséquemment union.

La Famille est subordonnée à l'État pour tout ce qui se rapporte à la fin civile ; mais elle conserve parfaitement son autonomie dans la sphère domestique.

L'État et la Famille sont subordonnés à l'Église pour ce qui a trait à la fin spirituelle des individus ; mais l'un et l'autre conservent leur autonomie parfaite chacun dans les limites de sa sphère propre.

Subordination relativement à une fin supérieure ; indépendance dans ce qui touche à la sphère propre.

Nous expliquerons plus bas le nœud de cette conciliation entre l'indépendance et la subordination lorsque nous en serons à la question spéciale des relations entre les deux puissances, ecclésiastique et civile. Ici, pour nous conformer à notre cadre, nous ne faisons que poser les principes fondamentaux. Ce principe de la subordination est le plus fondamental de tous. Avec ce principe, l'ordre social se conçoit et s'explique. Sans ce principe, il ne se conçoit pas, il ne s'explique pas. Il faut inévitablement tomber dans l'un ou l'autre de deux extrêmes également

destructifs de l'ordre social, la *confusion* ou la *séparation*. Or, il n'y a pas d'ordre là où règne la confusion ; il n'y a pas d'ordre là où règne la désunion.

Il y a entre les trois sociétés des différences essentielles qui rendent impossible leur confusion. D'un autre côté, il ne faut pas séparer, mais unir, dans la liberté, ces différences, parce que grâce à elles, les trois sociétés se complètent et atteignent chacune le but de sa destinée, pourvu qu'elles demeurent unies dans la vérité de leur nature et dans la spécialité de leurs attributions ; et en obtenant ainsi chacune sa fin spéciale, elles concourent à la fin générale de l'humanité.

L'union ne peut s'opérer utilement qu'à cette condition que chacun des facteurs reste dans ses attributions. Il ne faut pas que l'Église se fasse naturelle ou temporelle, car elle abdique ; d'un autre côté, il ne faut pas que l'État se fasse surnaturel et divin, car il usurpe. Il ne faut pas une union dans la confusion, mais une union dans la liberté et l'indépendance.

VI.

Mission de l'Eglise, dans le Plan Providentiel.

A l'aide des principes que nous avons exposés jusqu'ici, il nous sera facile de déter. miner la mission spéciale de l'Église, celle de l'État et celle de la Famille.

La Société n'est pas la fin de l'homme; elle n'est qu'un moyen mis à sa disposition pour arriver plus sûrement à sa fin. La fin de l'homme, c'est le bonheur. Sa fin dernière, c'est le bonheur éternel.

L'ordre social, pris d'une manière générale, embrasse toutes les associations qui mènent les individus au bonheur. Et parce que les individus ne forment ces associations que pour être heureux, et qu'ils ne seront parfaitement heureux que lorsqu'ils seront arrivés à leur fin dernière, l'ordre social se rapporte nécessairement, de soi, par la raison même de son institution, à cette fin dernière. Il doit aboutir à ce terme final pour se résoudre en une société éternellement *une* et *parfaite*, la société des Bienheureux. Il cessera alors d'exister comme tendance; il aura atteint sa suprême et ultime perfection.

Si l'on considère séparément les diverses associations qui constituent l'ordre social

dans l'état de tendance où il est établi ici-bas, l'on voit une fin propre et spéciale assignée à chacune d'elles. Toutes convergent, d'un accord commun, vers la fin dernière de l'homme, terme final de tout l'ordre social, et s'y rapportent d'une manière plus ou moins éloignée, selon le dégré que chacune occupe dans l'échelle sociale ; mais chacune, outre cette fin dernière et commune, a une fin propre et spéciale, à laquelle elle se rapporte d'une manière immédiate et prochaine.

Cette fin spéciale est le principe de la distinction essentielle des diverses associations qui entrent dans la constitution de l'ordre social, de même que la fin dernière et commune à toutes est le principe de leur union.

Cette fin spéciale se rapporte nécessairement à la fin dernière, de même que tout terme intermédiaire se rapporte nécessairement au terme final ; et, en tendant à cette fin spéciale, en l'obtenant, chaque société concourt, pour sa part, d'une manière plus ou moins éloignée, selon la nature de ses attributions, à conduire l'homme au bonheur éternel, sa fin dernière ; elle accomplit sa part de la grande mission que Dieu a attribuée à l'ordre social. Conséquemment, déterminer quelle est cette fin spéciale, immédiate et prochaine que toute société do obtenir sur la terre, c'est déterminer la mission qu'elle doit remplir dans le plan Providentiel.

En premier lieu, quelle est la mission de l'Église ?

Nous avons vu que la fin dernière, le bonheur parfait, ne se trouve pas dans la possession d'un bien particulier. La nature même de l'intelligence de l'homme, qui comprend le bien sous une raison universelle, le pousse à désirer le bien sous cette même raison universelle, le bien illimité.

Cette tendance vers le bien en général, étant commune à tous les hommes, devient le principe d'une société universelle, d'une société générale, qui n'est nullement le résultat d'une association amenée par un fait positif, qui n'a pas de préceptes spéciaux et positifs, et n'est que la sociabilité naturelle de l'homme appliquée dans sa plus grande généralité par le seul fait de l'existence des individus. Ses préceptes sont les préceptes généraux de l'humanité, imprimés dans le cœur même de l'homme, et connus par la lumière naturelle de sa raison, d'une manière plus ou moins complète.

Cette fin de la société universelle *générale* des hommes a été élevée à un ordre supérieur, à l'ordre surnaturel. La Révélation, fait divin et positif, a manifesté aux hommes cette fin surnaturelle ; elle leur a, en même temps, fait connaitre les moyens de l'obtenir. Ce fait divin et positif de la Révélation a donné naissance à une société divine, assise sur un fondement inébranlable, précisément parce qu'il est divin, chargée de transmettre à toutes les générations le dépot

sacré des vérités révélées, chargée de faire connaître à toutes les générations la fin sublime à laquelle l'homme est appelé, de leur fournir les moyens d'arriver à cette destinée, de les éclairer sur ce qu'elles doivent faire et sur ce qu'elles doivent éviter. Cette société, c'est l'Église, société, à la fois, universelle et spéciale : universelle, parce que tous les hommes étant appelés à une fin surnaturelle, tous doivent venir apprendre d'elle ce qu'ils doivent faire et ce qu'ils doivent éviter pour l'obtenir ; société spéciale, parce qu'elle a sa fin spéciale, ses préceptes spéciaux, son gouvernement spécial.

La fin propre, spéciale et immédiate de l'Église est donc de faire connaître aux hommes leur fin surnaturelle, et de leur fournir les moyens d'y arriver ; en d'autres termes, de communiquer aux hommes sur la terre la vie surnaturelle, la vie de la grâce, et de l'entretenir et la conserver en eux. On ne peut pas dire que la fin immédiate de l'Église sur la terre est le bonheur éternel, puisqu'elle ne donne pas ce bonheur ici-bas ; mais on peut et on doit dire que sa fin prochaine se rapporte immédiatement au bonheur éternel, et cela ne peut se dire que d'elle, parce qu'elle seule est surnaturelle, et peut communiquer la vie surnaturelle ici-bas. Le bonheur éternel est la fin dernière commune à toutes les sociétés ; la fin prochaine de l'Église se rapporte immédiatement à cette fin dernière commune, tandis que les autres sociétés ne s'y rapportent que

médiatement, c'est-à-dire par l'Église.

S'il est vrai que l'ordre social, pris en général, a pour mission de conduire l'homme à sa fin dernière, ce dont on ne peut douter, puisque c'est pour cela que Dieu l'a créé ; s'il est vrai aussi que les trois sociétés constitutives de l'ordre social, l'Église, l'État et la Famille, ne peuvent avoir d'autre mission que de contribuer, chacune pour sa part, dans des attributions distinctes, à l'accomplissement de cette mission, ce qui est une conséquence directe et nécessaire de la proposition précédente, il résulte évidemment que l'Église, étant la seule de ces trois sociétés qui se rapporte immédiatement à la fin surnaturelle, étant la seule qui puisse la faire connaître, étant la seule qui puisse communiquer la vie surnaturelle, moyen absolument nécessaire pour l'obtenir, a la part principale dans l'accomplissement de la mission imposée à l'ordre social, joue le rôle principal dans le mouvement de l'ordre social vers le terme final où il tend d'après l'ordination divine. En effet, l'État et la Famille, sociétés purement naturelles, sont par elles-mêmes, dans une impuissance *radicale* d'accomplir la mission imposée à l'ordre social ; ces sociétés ne se rapportent au terme de cette mission que par l'Église. Celle-ci, au contraire, s'y rapporte, par elle-même, d'une manière immédiate. Elle a en elle seule les moyens essentiels qui mènent à ce terme, les moyens surnaturels. Elle n'a besoin des autres sociétés que comme aides,

aides *nécessaires* sans doute, mais qui ne se trouvent vis-à-vis d'elles que dans la relation d'aides à l'agent principal. L'Eglise est donc la première, la plus grande, la plus importante des trois sociétés qui entrent dans l'ordre social. Elle est supérieure aux deux autres par son origine, sa nature et sa mission spéciale. Elle prime, par la force même de sa nature et de sa mission, les autres sociétés. Celles-ci n'existent que pour elle et à cause d'elle. Ceci ne peut pas se nier, dès lors que l'on admet que l'ordre social n'a été créé par Dieu que pour conduire l'homme à sa fin dernière et surnaturelle, et que l'Eglise est l'agent principal dans l'accomplissement de cette mission.

Des mêmes principes, il résulte encore, par un enchaînement de conséquences, que l'Eglise a sur les individus des droits supérieurs à ceux des autres sociétés. On ne peut nier que chacune des sociétés constitutives de l'ordre social n'ait des droits sur les individus qu'en proportion de la part qu'elle a à remplir, vis-à-vis de ces individus, dans la mission que Dieu a imposée à cet ordre social ; les premiers et les plus essentiels éléments du droit naturel sont là pour confirmer cette proposition. Donc, à moins de nier la supériorité de la mission de l'Eglise sur celle des sociétés purement naturelles, il faut admettre la supériorité de ses droits sur les individus.

Cela n'altère en rien, qu'on veuille bien le remarquer, la réalité des droits de l'Etat et

de la Famille. Ces droits sont sacrés, inviolables, aussi inébranlables que le droit naturel lui-même d'où ils dérivent en principe. L'Église ne détruit pas le droit naturel.

La supériorité des droits de l'Église sur ceux des sociétés naturelles affecterait la réalité de ceux-ci, s'il y avait contradiction entre ces différents droits. Or cette contradiction n'existe pas. Ces droits procèdent de titres différents : premier principe de conciliation entre eux. En outre ces titres différents, bien loin de se trouver en opposition, se concilient dans une harmonie parfaite, pour aboutir à un terme commun, le bonheur de l'individu, puisque toute société n'a d'autre raison d'être que de contribuer à rendre l'homme heureux.

L'individu appartient à la Famille à titre de la naissance, à titre de droit naturel par conséquent. Il appartient à l'État à titre de citoyen, encore à titre de droit naturel, puisque la société civile est naturelle à l'homme. Il appartient à l'Église à titre de Chrétien, de droit divin par conséquent. Mais parce que Dieu est l'auteur de la nature et du droit naturel, les droits de la Famille et de l'État sur l'individu procèdent donc aussi de Dieu, bien que d'une manière médiate seulement. Dieu est le principe de ces diverses espèces de droits. Or il ne peut y avoir contradiction dans les œuvres de Dieu. Conséquemment, il ne peut y avoir de contradiction entre les droits de l'Église et

les droits des sociétés naturelles sur les individus.

Ces observations, tout en satisfaisant à une objection qu'on pourrait apporter à la proposition émise précédemment, vient encore la confirmer. L'individu appartient à l'Église à titre de droit divin; il appartient aux autres sociétés à titre de droit naturel. Or, le droit divin l'emportant en dignité sur le droit naturel, tout titre qui dérive immédiatement du premier est supérieur à tout titre qui procède du second. Donc les droits de l'Église sur les individus sont supérieurs à ceux des autres sociétés, sans les amoindrir en aucune manière, pour la raison toute simple qu'ils ne les contredisent pas.

Non seulement ils leur sont supérieurs, mais aussi ils leur sont antérieurs.

L'Eglise est antérieure à la Famille, antérieure à l'Etat. Qu'elle soit antérieure à l'une et à l'autre de ces sociétés dans le Plan Providentiel, cela ne souffre pas de doute; car, si Dieu, en décrétant, dans ses desseins éternels, l'existence de l'homme, le destina à la vision béatifique de sa divine essence, il a dû, en décrétant l'existence de l'ordre social destiné à amener l'homme à cette fin, concevoir et décréter l'existence de l'Eglise antérieurement à toute autre société.

Plus que cela, l'Église est antérieure à la Famille et à l'État, non seulement dans les décrets divins, mais aussi dans l'ordre concret. L'essence de l'Église est l'ordre surna

turel. Ceci ne peut être nié. Or l'homme fut constitué, dès le commencement, dans l'état surnaturel : c'est un dogme de foi. Donc l'Église exista dans l'ordre concret dès l'instant où le premier homme parut à la lumière, alors que la Famille n'existait pas encore, et encore moins l'État qui devait sortir de la famille agrandie. L'Église a donc possédé l'homme en réalité avant même l'existence concrète des autres sociétés. Il est donc vrai de dire avec Mr. Maupied, que nous citions dans une des pages précédentes, que la Famille a été créée dans l'Église déjà existante ; que, de même, l'État a pris naissance dans l'Église déjà existante, puisque l'État est sorti de la famille agrandie, et conséquemment est postérieure à celle-ci. " L'existence de l'homme, dit ce savant écrivain (1), est un tout moral qui commence ici-bas, et qui se doit se continuer au delà des temps dans la participation à la nature divine, ou dans sa privation malheureuse. La destinée divine est la même pour tous et chacun des hommes. Les moyens de l'atteindre doivent donc être mis à la disposition de tous.....La religion positive, qui comprend tous les moyens communs et publics d'atteindre la destinée divine, et les moyens positifs de divinisation de l'homme, a dû commencer avec l'humanité, être établie socialement, transmise socialement,

---

(1) L'Église et les lois étern. des sociétés humaines, chap. XIII, p. 436.

puisque l'homme est un être social. Il existe donc, comme conséquence nécessaire, une société décrétée avant la création, une communauté de vie directe, immédiate, entre Dieu et l'homme. Cette société est divine en tant que Dieu en est l'instituteur, le monarque propre, absolu, nécessaire ; elle est divine dans son origine, dans sa fin, dans ses moyens, dans l'action incessante de Dieu sur elle.....Puisque l'homme fut créé dans l'état surnaturel, qui est l'essence de l'Eglise, elle est antérieure à toute société purement naturelle. Elle embrasse tous les hommes, et est, par conséqnent, supérieure à toutes les nationalités, qui ont pris existence en elle, et qui n'existent que pour elle, et à cause d'elle."

Comme conclusion, nous pouvons affirmer une vérité enseignée dans le Droit Social Chrétien : c'est que l'homme est citoyen de l'Église avant d'être citoyen de l'État.

La mission spéciale de l'Église, c'est, avons-nous dit, d'éclairer l'humanité sur sa destinée surnaturelle et la lui faire atteindre, en lui communiquant ici-bas la vie surnaturelle. Voyons maintenant quelles sont les conséquences de cette mission, par rapport aux individus, par rapport aux sociétés.

La première conséquence est le droit pour l'Église d'enseigner avec autorité, c'est-à-dire de faire accepter son enseignement comme infaillible. " C'est à l'Église, dit Mau-

pied (1), que Dieu a révelé, et la fin surnaturelle, et les moyens d'y arriver, et la loi naturelle dans ses principes et ses conclusions. Dieu est toujours vivant dans l'Église pour expliquer et interpréter par elle la loi naturelle des individus, de la famille et des sociétés diverses. C'est qu'en effet la fin surnaturelle emporte et comprend la fin naturelle. " Ce n'est pas qu'il faille adopter le système erroné de ceux qui, sous le prétexte de détruire les prétentions insensées d'une orgueilleuse raison, dénoncent son impuissance radicale à parvenir par ses propres forces à la connaissance des premiers principes de l'ordre moral. La théologie Catholique enseigne que l'homme, par les forces natives de sa raison, peut, absolument parlant, s'élever à la connaissance de Dieu par le spectacle des choses créées, et aux premiers éléments de la loi naturelle. Mais il est certain aussi, d'un autre côté, parce que c'est un fait d'expérience universelle, que, depuis la prévarication de l'homme, son intelligence s'est obscurcie, bien qu'elle n'ait pas changé de nature ; en s'éloignant de Dieu, la source de toute lumière, elle s'est mise dans la condition de pouvoir s'égarer, de prendre le faux pour le vrai, même dans les principes élémentaires du droit naturel ; et dès lors l'explication claire, l'interprétation juste du droit naturel par une autorité

(1) L'Église et les lois étern. des sociétés humaines, chap. XIII, p. 437.

infaillible devient nécessaire à l'homme pour marcher sûrement dans la voie du bien. Prenez les peuples encore plongés dans les ténèbres du paganisme : n'est-il pas vrai que sur bien des points fondamentaux de la loi naturelle et du droit des gens, les philosophes et les législateurs ont posé et soutenu des principes évidemment erronés. Les efforts constants des plus grands génies, s'ils sont parvenus à jeter quelques traits de lumière,n'ont pu les faire à sortir totalement des ténèbres épaisses où ils sont demeurés. Il fallait que la lumière pure de la révélation, manifestée dans toute sa splendeur, vint éclairer le monde et le ramener à la vie de la vérité, en lui montrant, avec sa destinée surnaturelle, le plein jour de la loi naturelle elle-même qu'il ne voyait plus qu'à demi. Et ce qui vient confirmer cette vérité, c'est que, des lors que le monde se détourne de cette révélation qui l'a une fois éclairé, c'est-à-dire lorsque la foi diminue, les vérités diminuent exactement dans la même proportion ; dès lors que le monde néglige de regarder à la lumière de la révélation, une effrayante obscurité commence à envahir ses horizons. Ecoutons une autorité : " La diminution de la foi, dit Donoso Cortès (1), produit la diminution de la vérité, et entraine par là même l'égarement de l'esprit ; mais elle n'a pas pour conséquence nécessaire l'amoindrissement de l'esprit. Miséricor-

(1) OEuvres, vol. III, pages 6 et 7.

dieux jusque dans sa justice, Dieu retire la vérité aux intelligences coupables ; il ne leur retire pas la vie : il les condamne à l'erreur, non à la mort. De là vient que, dans la suite des âges, nous voyons passer sous nos yeux des siècles d'une haute culture intellectuelle, quoique d'une incrédulité prodigieuse. Ils laissent derrière eux, sur les flots du temps, une trace éblouissante, et jetent dans l'histoire un grand éclat. Que cet éclat ne vous séduise pas ! regardez avec attention : leurs splendeurs sont les splendeurs de l'incendie ; leurs feux, les feux de l'éclair et de la foudre. On dirait la flamme sinistre que produit au loin un vaste amas de matières impures s'embrâsant tout-à-coup ; ce n'est point la douce et pure lumière si harmonieusement répandue sur les voûtes du ciel par le pinceau souverain du souverain artiste.

" Ce qui est vrai des époques est aussi vrai des hommes ; en perdant la foi, ils perdent la vérité, ils ne perdent pas l'intelligence : l'incrédule peut avoir une intelligence très-élevée, et le croyant une intelligence très-bornée. Mais l'intelligence incrédule n'a que la grandeur d'un abîme, car l'erreur l'habite : tandis que l'intelligence croyante a la sainteté d'un tabernacle, car la vérité y demeure. Avec la vérité, dans le tabernacle, règne la vie ; avec l'erreur, dans l'abîme, règne la mort, et c'est pourquoi, lorsqu'une société, abandonnant le culte austère de la vérité se livre à l'idolatrie de l'esprit, il n'y

a plus d'espérance ; à l'ère des discussions succède l'ère des révolutions ; derrière les sophismes apparaissent les bourreaux."

Si donc il est vrai que le mal venu de la prévarication du premier homme est si profond que la raison ne soit pas, à la vérité, détruite, comme le prétendent certains hérétiques qui soutiennent que le libre arbitre est étouffé et anéanti, et que la raison, qui en est un élément intégral, est et demeure éteinte, mais soit tellement infirme et obscurcie qu'elle ne puisse pas, par les seules forces naturelles, arriver à une connaissance *certaine* des vérités morales d'où dépend le maintien de l'ordre légitime, et dans l'individu, et dans la société, s'il est vrai aussi que ces vérités aient été révélées à l'Église, et que celle-ci ait mission divine pour les expliquer et les faire connaitre dans toute leur clarté, il faut, par une conséquence rigoureuse, admettre dès lors que l'Église enseigne dogmatiquement ces vérités, qu'elle a, par la force même du droit divin d'où lui vient sa mission, le droit d'imposer son enseignement comme certain et infaillible, et de le faire accepter comme tel, et par les individus et par les sociétés.

L'autorité doctrinale de l'Eglise est un dogme. On ne peut rejeter pratiquement ce dogme sans livrer les individus et les sociétés aux incertitudes du doute sur les vérités morales dans l'ordre politique, dans l'ordre domestique, dans l'ordre social. Nous n'entendons pas, nous le répétons, constituer

la raison dans une impuisance radicale à parvenir à la connaissance des premiers principes et des conséquences qui s'en déduisent immédiatement; mais, comme l'enseigne St. Thomas, la raison, abandonnée à ses seules forces, ne peut donner cette connaissance qu'avec un mélange de beaucoup d'erreurs. La raison de l'homme déchu, sans la foi, est comme un homme qui a des yeux, mais qui marche au milieu des ténèbres de la nuit. Il peut jusqu'à un certain point se conduire; mais personne ne niera qu'il ait besoin du soleil. De même l'œil de la raison, parce qu'il n'est pas détruit, voit encore, au milieu des ténèbres de la nuit du péché, les pâles lumières qui l'éclairent, mais il est certain qu'il a besoin du jour, du jour de la révélation.

C'est l'enseignement de l'Eglise qui lui fait voir la lumière du jour dans toute sa clarté. Elle apprend à l'individu ce qu'il doit croire, par son enseignement dogmatique; elle lui apprend ce qu'il doit faire et ce qu'il doit éviter, par son enseignement moral; et l'élevant ensuite au dessus de lui-même, elle lui apprend, par son enseignement mystique, à voler sur les ailes de la prière, et a s'élever jusqu'au ciel où il est appelé, effaçant ainsi toute distance entre Dieu et l'homme, qui se trouvent unis dans les flammes de l'amour infini. C'est alors que l'homme vit de la vie surnaturelle, que l'Église a reçu mission de lui communiquer et de conserver en lui sur la terre,

afin qu'il puisse entrer dans la vie surnaturelle de la gloire, sa fin dernière. Voilà pour l'individu. A la société, l'Église enseigne ces grandes vérités morales qui doivent être la base de sa constitution et de son action. Elle lui apprend que l'autorité est d'origine divine, que ceux qui en sont revêtus représentent Dieu dont ils sont les ministres, qu'ils ne doivent pas régner sur les peuples par le droit de la force, mais plutôt par la force du droit ; elle lui apprend que les peuples doivent à l'autorité non pas une obéissance forcée, mais une obéissance consentie, parce qu'elle n'est pas imposée par l'homme, mais par Dieu ; elle lui apprend à distinguer le juste et l'injuste dans l'ordre moral, social et politique, et à règler son action d'après les lois éternelles de Dieu, afin qu'elle atteigne réellement le but pour lequel Dieu l'a créée ; elle lui expose, dans toute sa clarté, la vérité politique, la vérité sociale, en même temps que la vérité religieuse à laquelle se rapportent toutes les autres vérités. " Tribunal infaillible de la justice, dit Maupied (1), ses enseignements (de l'Église) ont donné et donneront toujours le vrai critère, la vraie mesure stable de tous les droits. Les politiques et les législateurs, les magistrats et tous les administrateurs de la justice entre les hommes ne sauraient errer ni se tromper en suivant ses décrets de justice : car elle a reçu mission

(1) L'Eglise et les lois éternelles, etc.

de prêcher, d'interpréter, d'expliquer et de défendre le droit naturel, participation du droit éternel, aussi bien que le droit divin positif." L'Église, ajoute-t-il un peu plus loin, est la source de toute vie, de toute loi, de tout droit, de toute justice, pour les nations comme pour les individus.

La deuxième conséquence qui découle des principes exposés plus haut, est que les sociétés naturelles, de même que les individus, sont tenues de recevoir l'enseignement de l'Église, et sont soumises à cet enseignement pour tout ce qui regarde la béatitude éternelle, et conséquemment pour tout ce qui touche à la religion et à la morale, tant la morale qui doit guider les individus que la morale sociale, la morale politique et la morale domestique, tout cela étant de la morale au premier chef.

Toutes les lois humaines, toutes les institutions nationales qui sont un obstacle au salut éternel des individus, ou sont de nature à entraver l'obéissance et la soumission de ceux-ci à l'Église, sont une violation du droit divin et du droit naturel, et sont par là même, nulles de plein droit.

VII

Mission de l'Etat dans le Plan Providentiel

La loi première et fondamentale de toute société c'est, comme nous l'avons démontré précédemment, de se rapporter d'une manière quelconque, immédiatement ou médiatement, à la fin dernière de l'homme. Cette loi devient le principe fondamental de la science sociale, principe qu'on ne peut laisser de côté sans tomber dans de graves erreurs. Tous ceux qui ont méconnu ce principe n'ont, en effet, traité de la science sociale qu'à un point de vue purement matériel et physique, et conséquemment faux, puisque l'homme est avant tout un être moral. Ils ont été amenés à exclure tout-à-fait Dieu de leurs traités de droit public, à en exclure toute religion et toute morale, comme si la société des hommes était une société d'êtres qui n'ont aucun rapport avec Dieu, et n'ont d'autre fin à obtenir que manger, boire, dormir et satisfaire leurs sens, absolument comme la brute dépourvue de raison et d'intelligence ; ou, s'ils ont porté leur attention sur le religieux et le surnaturel, ce n'a été que pour le subordonner au matériel et au physique ; ils ont, en

un mot, en faussant la nature et la destinée de l'homme, faussé les idées et corrompu les théories du droit. Il n'y a pas de point sur lequel on ait émis d'erreurs plus nombreuses et plus grossières.

L'ordre social est l'œuvre de Dieu ; et il est, dans les desseins éternels de sa Sagesse, un moyen dispensé au genre humain pour arriver à sa fin dernière. Voilà le principe du Droit Social Chrétien, c'est-à-dire du vrai Droit Social.

L'Etat, entrant dans la constitution essentielle de l'ordre social, a essentiellement pour mission de contribuer pour sa part, et d'après la nature de ses attributions, c'est-à-dire d'une manière éloignée et médiate, à l'obtention de cette fin : voilà la première conséquence qui découle immédiatement de ce principe.

L'Eglise joue le rôle principal dans la mission de l'ordre social ; mais elle pourrait difficilement remplir ce rôle, si les hommes n'étaient contenus dans l'ordre par une force extérieure. C'est sur ce terrain que s'exerce l'action de l'Etat : établir les individus et les familles dans l'ordre et les y contenir, d'après les règles de la morale chrétienne et de la justice, dont les principes sont enseignés d'une manière infaillible par l'Eglise. C'est en cela que se trouve le bonheur temporel des peuples, qui constitue la fin propre des sociétés humaines. Les peuples sont d'autant plus heureux, temporellement parlant, qu'ils sont mieux régis

d'après les régles de la justice, et sont en conséquence plus aptes à subir l'influence divinisante de l'Eglise.

Montesquieu lui-même a constaté cette vérité : " Chose admirable ! dit-il, la reli-
" gion chrétienne, qui ne semble avoir d'ob-
" jet que la félicité de l'autre vie, fait enco-
" re notre bonheur dans celle-ci..... Nous
" devons au Christianisme et dans le gou-
" vernement un certain droit politique, et
" dans la guerre un certain droit des gens,
" que la nature humaine ne saurait assez
" reconnaître."

Aider l'Eglise dans l'accomplissement de sa grande mission de sauver le monde, en le faisant vivre dans l'ordre et l'y retenant par la force extérieure, telle est la véritable mission de l'association civile.

En effet, l'Eglise a toujours considéré comme une condition de la vie spirituelle, une bonne organisation de la société temporelle, où la vertu est protégée, les passions subversives de l'ordre social réprimées, et, par là même, la voie par laquelle elle conduit les hommes au salut éternel aplanie et facilitée.

Nous laisserons parler, sur ce point important, de graves autorités.

" L'Etat, dit Philipps (1), institution aussi ancienne que le monde, a son origine dans le plan providentiel ; Dieu a voulu dans sa bonté infinie, que l'homme, sorti de l'ordre

---

(1) Droit Ecclésiastique, vol. II, page 324.

divin par la désobéissance, put encore être ramené par la puissance humaine, et par le bras armé de la justice, dans les voies qui conduisent au royaume futur."

Comment l'Etat, société temporelle et renfermée de l'ordre naturel, peut-il, dans la pensée de cet écrivain, ramener l'individu dans les voies qui conduisent au royaume futur ? Lui-même explique plus loin son idée (1). " La perversité humaine ne s'arrête pas toujours devant la crainte des jugements de Dieu ; il était nécessaire de lui opposer une digue plus matérielle : cette digue, c'est la puissance publique, destinée, dans les desseins de Dieu, à inspirer aux méchants une terreur salutaire, et qui puisse, en les frappant de châtiments passagers, les sauver de la mort et des peines éternelles."

"Il ne faut pas oublier, dit également Ventura (2) que l'homme n'est placé sur la terre que pour conquérir le ciel, qu'il n'a la vie du temps que comme moyen à la vie et au bonheur de l'éternité, et que la fin de la société ne pouvant être différente de celle des individus, la fin même de toute société humaine..... est au-dessus de l'ordre matériel, et renfermée dans l'ordre moral."

Et Taparelli d'Azeglio, de son côté, se demandant " quelle fut l'intention du Créateur lorsqu'il établit la société ?

---

(1) Droit Ecclésiastique, p. 330.

(2) Du Pouvoir Public, p. 5.

" Ce fut sans doute, répond il(1), de porter les individus à se prêter un mutuel appui pour atteindre le bonheur suprême; c'est précisément en vue d'un semblable appui que nous voyons apparaître la première idée d'une association concrète. La société a donc le devoir de faciliter aux individus associés l'obtention de leur bonheur, qui, sur cette terre, pour autant que la nature nous l'apprend, est de tendre par les voies de l'ordre à la possession du bien infini. La fin de la société naturelle, prise dans son existence concrète, est donc de faciliter, d'aplanir, pour ses membres, ces voies de l'ordre, déterminées elles-mêmes par la fin nécessaire, et par les rapports des moyens à la fin.

" Voilà donc comment l'idée de fin dernière est aussi, dans la société, même purement naturelle, la source du véritable bien social."

Il ne s'ensuit pas de là, d'après la pensée de Taparelli, que la fin dernière est la fin propre et spéciale de l'Etat, puisque cette fin, appartenant à l'ordre surnaturel, ne peut être le but immédiat d'une société naturelle. La fin spéciale de l'Etat appartient à l'ordre naturel; c'est le bonheur temporel, mais le bonheur temporel subordonné au bonheur éternel, terme final où tout se rapporte dans l'homme. " Si l'idée de la fin dernière, dit Taparelli lui-même (2), est in-

(1) Droit Naturel, No 722.
(2) Droit Naturel, No 724.

CANADIAN
Ottaviensis

dispensable pour déterminer l'opération de la société particulière (de l'Etat), il ne faut pas s'imaginer que la fin dernière constitue le but immédiat de cette société." Et pour confirmer son premier avancé, il ajoute : " On se tromperait cependant étrangement s'il fallait conclure de ces dernières paroles que la fin dernière ne doit exercer aucune influence sur la détermination de la fin immédiate ; cette fin immédiate, matérielle et limitée par le temps doit recevoir son caractère moral de la fin dernière ; car, dans les bornes de la matière et du temps, l'on ne peut concevoir aucun ordre moral, à moins de recourir à l'idée d'une intelligence ordonnatrice qui fait servir la matière et le temps à l'exécution de ses décrets. Que l'on me permette à ce sujet une comparaison : il est impossible de se former une idée juste et complète de l'art du maçon qui ne manie que la pierre et le ciment, à moins de le subordonner à l'art de l'architecte qui prescrit le plan et le dessin de l'édifice."

Enfin Bensa, auteur non moins recommandable, dit à peu près dans les mêmes termes que Taparelli (1) : " Tous les hommes, et chacun d'eux, sont destinés par le Créateur à une fin dernière et nécessaire, à laquelle doivent être ordonnés l'homme tout entier et toutes les choses qui se rapportent à lui. Or, l'intention du Créateur en établissant la société, a été que les indivi-

(1) Juris Naturalis summa.

dus unis entre eux par le lien social se prêtassent un mutuel secours pour arriver ensemble à leur fin dernière..... Donc, toute société humaine doit être, par son essence même, un secours aux individus qui la composent pour l'obtention de leur fin naturelle. Or, la fin naturelle, en cette vie, consiste à tendre par les voies de l'ordre et de l'honnêteté, au bien infini. Donc la fin immédiate de toute société doit essentiellement être subordonnée à la fin dernière de l'homme. Puisque donc toute société réelle a pour fin essentielle de rendre plus faciles les voies de l'ordre déterminées elles-mêmes par la fin nécessaire et par la proportion des moyens à cette fin, tout le monde comprend que l'idée de la fin dernière, même dans une société purement humaine, est la source et la règle de la notion que nous devons nous former du vrai bien social. C'est pourquoi, pour porter un jugement juste sur le but immédiat d'une société, il ne faut pas perdre de vue la fin dernière, mais se laisser guider par celle-ci. En effet, la fin immédiate étant temporelle et matérielle, doit nécessairement recevoir de la fin dernière son caractère moral. De quoi il résulte que toute société humaine est, par sa nature même, un moyen établi pour aider les individus à obtenir leur fin, mais nullement la fin même décrétée par le Créateur."

Veut-on avoir le sentiment d'auteurs plus anciens, que l'on écoute l'*Ange de l'Ecole* (1) :

(1) De regimine princip. Lib. I. cap. XV.

" Puisque la béatitude céleste est la fin d'une vie honnête en ce monde, il est du devoir d'un roi de faire que la société se conduise de telle façon qu'elle puisse acquérir la béatitude céleste ; c'est-à-dire qu'il doit ordonner ce qui y conduit et empêcher autant que possible, ce qui lui est opposé.-.... Or, c'est la loi divine que les prêtres enseignent qui lui dira quels sont les obstacles à la vraie béatitude, et quelle est la voie qui y conduit."Plus loin, il est encore plus explicite : " La fin de l'homme n'est pas seulement de vivre vertueusement, mais de parvenir à la possession et à la jouissance de son bonheur. Or, puisque l'homme,en société est le même que l'homme isolé,non-seulement sa fin n'est pas la richesse et le plaisir, mais l'acquisition même de la vertu est sans objet si elle ne conduit pas au souverain bien. Donc le but de la société est de ne suivre le chemin de la vertu dans le temps que pour arriver à la jouissance divine dans l'éternité."

Nous ne saurions mieux couronner ces riches citations, choisies entre mille, que par une parole sortie de la bouche de celui que Dieu a préposé au monde entier pour être l'interpète infaillible de cette loi divine dont parle St. Thomas. C'est le Pape, St. Grégoire-le-Grand qui dit aussi " que la mission de l'Etat est de venir en aide à tous ceux qui veulent faire le bien, d'élargir le sentier étroit qui conduit au ciel ; c'est ainsi que-

le royaume terrestre doit servir celui de Dieu." (1)

Nous devons conclure, en nous faisant l'écho de ces grandes autorités, que la mission de l'Etat est indubitablement, dans les desseins de Dieu, d'aider l'Eglise dans les limites de sa sphère, à conduire au ciel le genre humain racheté par Jésus-Christ, et cela " en réprimant le crime dont le châtiment est exigé de Dieu " ; que " ce n'est pas pour leur bien, mais pour le bien des peuples, et même, au moins médiatement, pour leur bien spirituel, que Dieu a élevé les princes sur le trône (2) ; que rendre les hommes heureux en ce monde et dans l'autre, telle est la véritable mission de l'autorité sous quelque forme d'ailleurs qu'elle se présente (3) " ; que " si le pouvoir en général est une institution d'origine divine, le pouvoir des princes chrétiens est un ministère éminemment religieux, et presque un sacerdoce (4)." Voilà pourquoi Léon-le-Grand attribuait aux empereurs, sans leur reconnaître le caractère de prêtre, une *autorité royale et un zèle sacerdotal, un sens royal et sacerdotal* (5) ; voilà pourquoi ce même pape parle de leur *diadème royal* et de leur

(1) Epist.: lib. III, ep. 65 ad Maurit. imp.

(2) Phillips, Droit Eccl. Vol. II, p. 341.

(3) Phillips.—Droit Ecclésiastique, p. 342.

(4) Phillips.—Droit Ecclésiastique, p. 337.

(5) Epist. 115, ad Marc ; epist. 155 ad Anatol.

palme sacerdotale (1); voilà pourquoi encore le concile de Calcedoine, en 451, acclamait Marcien en ces termes : " *au prêtre empereur* (2) ; voilà pourquoi, enfin, au moyen-âge, cet heureux temps de la foi et des saines idées, les peuples chrétiens, comme le rapportent plusieurs historiens, voyaient un office sacerdotal dans la dignité impériale ; et les princes se considéraient comme les *évêques extérieurs* de l'église. Phillips rapporte même que, dans les grandes solennités de l'Église, l'empereur portait la dalmatique, comme les *diacres*, pour faire publiquement profession d'être le *serviteur* de l'Église.

Il ne faut pas croire que l'on exagerait alors la nature de la puissance séculière, et qu'on la confondait avec la puissance spirituelle : l'on savait au moyen-âge, aussi bien qu'à présent, distinguer ce qui appartient à l'ordre surnaturel de ce qui appartient à l'ordre naturel ; mais on savait mieux qu'aujourd'hui rattacher l'ordre naturel à l'ordre surnaturel, comme l'on joint ensemble deux choses intimement unies par Dieu, également Auteur de la nature et de la grâce ; l'on savait mieux qu'aujourd'hui saisir le vrai point de vue qui fait la grandeur et la dignité de l'autorité, et y voir une représentation de Dieu qui n'assigne d'autre but à l'ordre social que la fin de l'homme. L'on

(1) Epist. 142, ad Marc.

(2) Act. 6.

tendait au surnaturel, de même que maintenant l'on incline vers le naturalisme pour se concentrer dans ses limites étroites et mesquines.

Et c'est bien là ce qui explique pourquoi ces grandes idées, trop sublimes pour se trouver à la portée d'une certaine classe d'esprits rampants dans la basse région du matérialisme, sont par eux qualifiés de *rêves des temps obscurs.*

Lamentable résultat de cette école qui a pris naissance dans le Protestantisme, s'est développée à la lumière ténébreuse de la fausse philosophie du dernier siècle, et qui ne pouvait aboutir, en effet, qu'à séparer le naturel du surnaturel, la politique de la morale, l'Etat de l'Église ; c'est-à-dire constituer le naturel dans un état désordonné ; c'est-à-dire encore faire de la politique un théâtre où se joue les scènes les plus ignobles aux yeux de la raison chrétienne ; un système démoralisateur où ce qui répugne à la conscience chrétienne est impudemment érigé en chose louable, ou, du moins, en chose tolérable. Car, pour interprèter la pensée de Ventura, il n'existera jamais, de même qu'il n'a jamais pu exister de société humaine heureuse en dehors de la religion ; et, dans les contrées malheureuses où la politique n'écoute et ne garde que la parole de l'homme, au lieu de la parole de la Dieu, l'ordre moral n'est que de la putréfaction, et l'ordre politique n'est que le silence et la tranquillité de la tombe, et une

nuit de mort ; c'est-à-dire enfin, faire de l'Etat une société d'êtres qui n'ont d'autre fin que manger, boire, dormir et se procurer les plaisirs matériels, une société analogue à l'union qui existe entre un troupeau de brutes.

" Après avoir exclu complètement Dieu de leur traités de droit public, dit Ventura critiquant ces sortes de publicistes, (1) ils en ont encore exclu toute religion, toute morale ayant la parole de Dieu pour base, toute spiritualité, tout rapport entre l'homme du temps et l'homme de l'éternité ; et tous n'ont donné à l'Europe chrétienne qu'un droit public tout à fait temporaire, hu main, fondé sur le principe du bien-être matériel, un droit public, en un mot, propre aux êtres qui n'ont ni religion, ni morale, parce qu'ils n'ont pas d'intelligence : *quibus non est intellectus* (Psalm.)

Si ces écrivains eussent regardé en arrière, ils eussent entendu la véritable doctrine prêchée et universellement reconnue, non-seulement dans toute la suite des siècles chrétiens, mais même dans tous les temps antérieurs ; ils eussent entendu, à leur honte, la véritable doctrine sortir de la bouche d'un Aristote païen disant que " la religion est la première affaire de l'Etat " ; d'un Platon païen affirmant que " celui-là renverse le fondement de la société, qui veut en séparer la religion " d'un Plutarque païen re-

(1) Pouvoir Public, page 3.

connaissant " qu'un Etat est plus fort par la religion que par les remparts et les citadelles " ; d'un Ciceron païen émettant la même doctrine en termes non moins expressifs, que nous trouverons cités plus bas.

Lorsque l'on établit que la société civile a pour fin la prospérité dans l'ordre matériel, cela ne veut pas dire, dans le sens chrétien, que ce soit là sa fin d'une manière *absolue*, mais sa fin *immédiate* propre et spéciale, laquelle est essentiellement subordonnée à la fin dernière : ce qui amène pour conséquence que la société se rapporte, non pas immédiatement sans doute, mais médiatement à cette fin dernière ; lorsque l'on établit que l'Etat a pour fin propre et immédiate la prospérité dans l'ordre matériel, cela ne veut pas dire, dans le sens chrétien : *dans l'ordre matériel* ABSOLUMENT, mais *dans l'ordre matériel* SUBORDONNÉ A L'ORDRE MORAL, *dans l'ordre matériel* RÉGLÉ PAR L'ORDRE MORAL. D'un autre côté, lorsque l'on établit que la société temporelle se rapporte à la fin surnaturelle, cela ne doit pas s'entendre en ce sens qu'elle ait mission *directe* de sauver les hommes, ce qui ne serait pas moins déraisonnable que la première hypothèse : cela veut dire tout simplement qu'elle est tenue, dans les limites de sa sphère, d'aider l'Eglise, d'une manière indirecte, dans l'accomplissement de sa mission, et cela en règlant l'ordre extérieur et naturel d'après les lois de la justice et de la morale, d'après

la loi divine connue et interprètée par l'Eglise.

Telle est la *politique chrétienne.*

Il importe au lecteur de bien saisir le sens et la portée que nous donnons à ce mot.

Nous n'entendons pas du tout, par là, que la politique se confonde avec la religion, que les puissances civiles doivent se regarder comme chargées, avant tout, des intérêts spirituels de leurs peuples. Nous l'avons dit bien des fois et nous le répétons encore, le but direct et spécial que ces puissances doivent avoir en vue, la fin immédiate et propre à laquelle doit se rapporter leur action, c'est l'ordre extérieur, c'est-à-dire la paix et la tranquillité de la société, paix au dehors et tranquillité à l'intérieur. Nous n'entendons pas dire que l'intérêt de l'Eglise soit le but que des puissances, même catholiques, doivent se proposer directement, mais que cet intérêt soit la *règle* d'après laquelle elles doivent juger, apprécier et coordonner les intérêts humains. Ceux-ci seuls constituent le but que les puissances civiles sont chargées de travailler à atteindre, mais les intérêts humains, entendus dans le sens chrétien, mais les intérêts humains qui ne se trouvent pas en conflits avec les intérêts moraux et spirituels des peuples.

Que les Puissances civiles recherchent ces intérêts dans la mesure de la justice, qu'elles les envisagent au point de vue politique et matériel, qu'elles les poursuivent

avec toute l'activité dont elles sont capables, tant que les intérêts sacrés dont l'Eglise est la garde, ne se trouvent par là compromis, elles sont dans leurs attributions naturelles et essentielles, elles travaillent à l'accomplissement de leur mission dans le Plan Providentiel. Mais dès lors que ces avantages politiques ou matériels se trouvent en contradiction avec les intérêts religieux des peuples, les puissances civiles, en continuant à les poursuivre, sortent de leurs attributions essentielles, manquent à leur mission : car au lieu d'aider *indirectement* l'Eglise, elles s'opposent *directement* à son action divinisante.

Une page magnifique de Phillips vient confirmer ce qui précède. Nous comptons que le lecteur ne nous saura pas mauvais gré des citations nombreuses que nous lui apportons sur cette grave question.

" La véritable destination de l'humanité, dit-il, et par conséquent des diverses sociétés qui la composent, est la même que celle de chaque homme en particulier : recevoir par la foi les révélations divines, et mettre toute sa vie en accord avec cette foi

" Mais il n'est pas dans la nature humaine d'obéir spontanément aux lois morales et religieuses ; les hommes ont besoin d'être excités extérieurement à diriger tous leurs actes, qui ont toujours une relation plus ou moins directe avec la vie future, de manière qu'ils aboutissent au salut éternel, terme su-

périeur de toutes les évolutions de la nature humaine.

Or toute chose ici-bas doit être appropriée à sa fin : l'architecte dispose les constructions selon la destination qui lui est donnée ; il en est de même du pouvoir *sous toutes ses formes :* la fin de la vie terrestre étant la béatitude du ciel, il *doit s'efforcer de conduire le peuple sur lequel il règne dans la voie de la sanctification, la seule qui mène à ce but divin.* Par cela même, en effet, que la société humaine est initiée par l'Eglise à la connaissance de la loi divine, *le pouvoir temporel assume toujours l'obligation de réaliser cette loi* DANS SA SPHÈRE.

" L'influence légitime qu'il exerce sur l'esprit des peuples qui lui sont soumis, l'obéissance qu'il est en train d'exiger d'eux, lui permettent de travailler efficacement, par le maintien de l'ordre, par la propagation des idées de justice, à créer un état de choses calme, régulier et normal dans lequel la pratique des vertus chrétiennes ne rencontre que des voies faciles, et qui soit comme un chemin aplani, conduisant les générations humaines au séjour des vérités éternelles. C'est pourquoi l'Eglise a toujours considéré comme une condition de la prospérité spirituelle une bonne organisation temporelle."

Pour tout dire en un mot : l'Eglise a reçu la mission directe de sauver les hommes ; l'Etat a reçu celle de lui préparer antérieu-

rement les voies afin qu'elle puisse accomplir sa mission.

Quant à la Famille, nous n'en dirons qu'un mot. Sa mission est analogue a celle de l'Etat. Ce que l'Etat est chargé de faire dans l'ordre public, la Famille est chargée de l'opérer dans l'ordre domestique.

C'est ainsi que le mouvement de l'ordre social tout entier tend à la fin dernière de l'homme, l'Eglise jouant le rôle principal dans cette mission, les sociétés naturelles remplissant la fonction d'aides ; l'Eglise introduisant la vie surnaturelle au milieu des hommes, les sociétés naturelles lui facilitant extérieurement les voies.

Cette doctrine, nous ne nous le dissimulons pas, fera lever les épaules à certains esprits à qui il répugne toujours de voir mêler les choses de Dieu avec les choses de la politique, mais cette doctrine n'est pas la nôtre : nous l'empruntons, comme on a pu le voir, à des hommes dont les noms font autorité ; c'est, du reste, la doctrine de l'Eglise Catholique. Nous la prenons telle qu'elle est, et la donnons dans sa vérité. Si ces esprits, qui dans leur faiblesse essayent de paraître *forts*, ne peuvent pas digérer ces principes, ce n'est pas à la nourriture qu'ils doivent s'en prendre, mais à leur estomac qui est mal conditionné.

VIII

De la Perfection Sociale et de la nécessité du Catholicisme.

Une dernière question fondamentale, mais la plus importante de toutes, et celle à laquelle viennent aboutir les aperçus précédents : c'est celle de la *Perfection sociale*.

Qu'est-ce que la Perfection sociale ?

Nous en avons déjà donné la théorie générale dans l'article III. Nous y avons vu un triple élément de perfection : l'*unité*, perfection de l'être social ; l'*efficacité*, perfection de l'action sociale ; la *rectitude*, perfection de la tendance sociale.

Il nous reste maintenant à démontrer la nécessité du Christianisme à la réalisation de cette triple Perfection.

Quand nous parlons de Christianisme, nous entendons le Christianisme dans toute son intégrité et sa pureté, le vrai Christianisme de Jésus-Christ, le Christianisme de l'Eglise catholique, et non le Christianisme mutilé par la Réforme protestante.

La vraie Religion chrétienne, ou la Religion catholique, est la seule dont les dogmes soient *vérité* ; la morale, *justice* ; et le culte, un moyen réel de *sanctification*.

Le Christianisme n'est pas une théorie, une connaissance ; " c'est une loi, imposant la croyance de ses dogmes et la pratique de son culte, aussi bien que l'accomplissement de sa morale. Et encore, à la différence de toutes les lois purement humaines, qui n'offrent pas le moindre secours pour aider ceux qu'elles regardent, à exécuter ce qu'elles ordonnent, ou à éviter ce qu'elles défendent, le Christianisme seul est une loi, portant avec elle et en elle les secours surnaturels de la grâce, qui élève l'esprit et le cœur de tous ceux qui s'y soumettent, et les met en état de le réaliser par les actes, après s'y être attachés par l'amour..... Ce n'est donc que par la connaissance et la pratique du Christianisme que l'homme peut accomplir toute justice et conquérir le règne de Dieu, c'est-à-dire atteindre sa fin. Mais la fin de la société est tout-à-fait la même que celle de l'homme : les êtres sociaux ne peuvent donc l'atteindre qu'à la condition de croire et de rester fidèles à la loi chrétienne."(1)

Pour procéder plus facilement à l'examen de cette importante question, nous posons les trois propositions suivantes, et nous nous attacherons à les démontrer séparément :

I. L'*Unité sociale parfaite* est impossible en dehors du Catholicisme ;

II. L'*Efficacité sociale parfaite* est impossible en dehors du Catholicisme :

---

(1) Ventura.—Pouvoir public, chap. II, p. 59.

III. La *Rectitude parfaite* de la tendance sociale est impossible en dehors du Catholicisme.

Quelques esprits bien intentionnés, nous voulons le croire, mais malheureusement influencés par l'état présent des choses, se font déjà en eux-mêmes cette observation : A quoi tend cette doctrine catholique ! Nous savons bien qu'elle est la véritable doctrine *en soi* ; mais comment peut-elle s'appliquer dans un pays comme le nôtre, où l'élément protestant est si influent !— Je sais bien que le retour des idées catholiques dans le domaine politique est difficile, surtout dans une contrée si divisée sous le rapport religieux. Mais est-ce une raison parce que l'espoir de voir triompher la vérité n'est pas très-brillant, de cesser d'en proclamer les droits ? Est-ce une raison, parce que l'erreur domine et semble même fondée pour un temps, de courber lâchement la tête devant elle, de trahir ses convictions intimes par un mutisme stupide en face du mal, lorsque l'on ne va pas jusqu'à trahir ces mêmes convictions directement, en acceptant ouvertement l'état présent des choses comme le seul devenu *possible et praticable ?* L'erreur, parcequ'elle est favorisée par le succès, peut-elle jamais devenir la seule chose possible et praticable ? La nature de l'homme, la nature des choses est-elle donc changée ?

Non ; laissons ceux qui n'ont pas le béné-

fice de la vérité catholique se contenter de la condition anormale de la politique actuelle, y voir même, s'ils le veulent, un progrès; pour nous, catholiques, qui sommes dans le vrai, notre devoir est de l'affirmer généreusement. Que pour nous la défense de la vérité ne soit pas seulement une spéculation de succès, mais l'accomplissement d'un devoir ; et, avec cette disposition, nous aurons le courage de nos convictions ; et, avec ce courage, nous nous poserons franchement comme catholiques, non-seulement dans l'église et dans le sanctuaire de la famille, mais aussi sur le théâtre de la vie publique et dans l'arène politique. C'est là le grand besoin de la société présente.

I. Premièrement, l'unité sociale parfaite est impossible en dehors du Catholicisme pour la raison toute simple que le lien religieux, le plus puissant des liens sociaux, n'a de force réelle que dans le Catholicisme, et que par conséquent, une société qui se prive du plus puissant des liens sociaux ne peut arriver à la perfection de l'unité de son être.

Le lien religieux est le lien le plus puissant qui puisse exister entre les hommes.

Cette vérité est démontrée d'abord par l'expérience. Si l'on consulte les faits recueillis par les historiens, si l'on examine les doctrines des philosophes de tous les temps, si l'on fait attention même aux déclamations des sophistes, l'on arrive à une démonstration manifeste de cette vérité : que

la religion est naturelle au cœur de l'homme, et qu'il est inévitable pour lui de la regarder comme le premier des intérêts. Aussi, dès l'origine de la société, le religion fut généralement regardée comme le principal fondement sur lequel elle doit reposer, et le principal soutien des lois et des gouvernements. Dans l'univers entier il n'y eut jamais un peuple réuni en société sans avoir une religion vraie ou fausse. " On bâtirait plutôt une ville en l'air, dit Plutarque, qu'une république sans religion." Et Platon, de son côté, déclare que " celui-là détruit le fondement de toute société humaine, qui détruit la religion" (1). Aristote, à son tour, se demandant quelles sont les choses essentielles à la constitution d'une République, "d'abord dit-il, (2) il faut les moyens de fournir les aliments, ensuite les arts,... en troisième lieu les armes..... enfin les ressources pécuniaires ; mais pardessus tout doit être placé le ministère des choses sacrées, que l'on appelle sacerdoce."

Cicéron avance comme un principe incontestable, en matière de gouvernement, que la religion en est le fondement, que les magistrats doivent la mettre à la tête de toutes les institutions, et être prêts à la défendre au péril même de leur vie (3).

---

(1) De Legibus, lib. 10.

(2) De Repub. lib. VII, cap. 8.

(3) Pro P. Sectio No 46.

Voici une des maximes que Zaleucus mit à la tête de ses Constitutions aux Locriens, et qui se trouve conservée dans les ouvrages de Diodore, et citée dans le *Voyage d'Anacharsis* (1) : "Tous les citoyens doivent être persuadés de l'existence des dieux..... Il faut adorer les dieux parce qu'ils sont les auteurs des vrais biens. Il faut préparer et purifier son âme, car la divinité n'est pas honorée par l'hommage du méchant..... On ne peut lui plaire que par les bonnes œuvres et par une vertu constante..... Toutes les fois qu'un génie malfaisant entraînera un citoyen de cette ville vers le crime, qu'il se réfugie dans les temples, auprès des autels, dans tous les lieux sacrés, pour demander l'assistance divine."

Minos, préparant ses lois pour les Crétois, s'enferme dans l'antre de Jupiter pour les rendre sacrées à leurs yeux.

Confucius, en Chine, fait dériver de Dieu, et le gouvernement et ses lois ; et il fait de la religion le premier intérêt de la nation.

Dans l'Inde, l'ordre sacerdotal, connu sous le nom de brachmanes, y a toujours été le plus influent dans les affaires publiques.

Au Japon, les *daïros*, ou ministres des choses saintes, interviennent au nom de la religion dans toutes les affaires publiques, et même les *cubos*, ou empereurs, sont tenus de leur rendre une sorte d'hommage,

---

(1) Chap, 62,

comme s'ils ne gouvernaient qu'en qualité de leurs lieutenants.

L'on sait que Mahomet n'a pu réussir à former son empire qu'au nom de la religion, et en faisant de celle-ci la base de l'unité musulmane.

Si l'on passe en Afrique, nous y trouvons les prêtres dépositaires des livres où se trouvent consignées les lois, et les interprétant au roi aussi bien qu'au peuple. Nous voyons les Ethiopiens, chez qui, d'après Diodore de Sicile, le roi devait toujours être choisi parmi les prêtres.

Les Gaulois, les Germains et les Bretons composaient le fond des nations barbares européennes " ces peuples, dit Rhorbarcher (1), avaient de Dieu une idée tellement présente, qu'ils avaient transporté la théocratie jusque dans la discipline."

Si, à ces quelques données historiques que nous pourrions multiplier jusqu'à en faire un volume, nous ajoutons la Constitution des Hébreux, reçue de Dieu lui-même, par la bouche de Moïse, et dans laquelle la religion était mise au fond de toutes les affaires publiques, et regardée comme l'unique fondement de la société juive ; si nous ajoutons surtout les Constitutions des peuples chrétiens, qui, à venir jusqu'à l'époque des révolutions modernes, ont toujours placé l'intérêt de l'Eglise du Christ au premier chef parmi les intérêts sociaux et nationaux,

---

(1) Hist Univ, livre IX.

nous nous trouvons en face du consentement universel des peuples, attestant que le sentiment religieux est inné chez tous les hommes, a toujours été considéré comme le premier et le principal intérêt, et le lien le plus puissant des diverses sociétés qui ont paru au sein de l'humanité. Or le consentement universel, en matière de droit social, aussi bien qu'en matière de droit individuel, est un principe de certitude dont les conclusions doivent être reçues comme vraies. Conséquemment le lien religieux, regardé par tous les peuples et dans tous les temps, comme le plus puissant des liens sociaux, doit être posé comme tel dans la théorie du droit social.

Si maintenant l'on examine la question dans sa valeur intrinsèque, l'on voit que la force du lien religieux résulte de trois sources principales : de la propension de l'esprit, des affections du cœur, et des intérêts matériels.

" Quand un changement moral s'opère " dans l'homme, a dit très bien Mr. Guizot, " quand il acquiert une idée...quel est le be- " soin qui s'empare de lui ? c'est le besoin de " faire passer son sentiment dans le monde " extérieur." Telle est, en effet, la nature de l'esprit humain que, lorsqu'il est convaincu de posséder une vérité, et du prix inestimable de ce bien, qui, bien loin de diminuer en se communiquant, s'accroit au contraire, il se sent fortement poussé à propager cette vérité dans autrui. Cette impul-

sion est d'autant plus vive que la conviction est plus profonde. C'est là un phénomène psychologique sur lequel le doute ne peut se soutenir.

Or la foi chrétienne est, de toutes les vérités, la plus grande et la plus certaine, par la raison qu'elle est un rayon de lumière suprême. Elle doit donc produire dans l'esprit qu'elle a illuminé, une propension plus forte qu'aucune autre vérité à sa propagation dans autrui. Conséquemment elle devra établir entre tous les esprits qui auront une conviction commune de cette vérité un lien plus puissant que toute autre vérité. Nous savons, en effet, que les intelligences ne sont liées entre elles que par leur adhésion commune à une même vérité connue également par toutes.

Le cœur de l'homme vient encore ajouter à cette force du lien religieux. " Il est impossible, dit Taparelli (1), que la connaissance du bien n'ait pas d'attrait et que la vue du mal ne cause pas d'effroi : la connaissance du bien suprême doit donc avoir des attraits d'un ordre tout-à-fait supérieur, et la vue du mal suprême doit produire chez l'homme raisonnable la répulsion la plus complète.

" Cet attrait et cet effroi dont nous parlons ne sauraient demeurer ensevelis dans un stérile égoïsme, sinon lorsque l'intelligence est dans le doute. Supposez une fer-

(1) Droit naturel, n. 871

me adhésion de l'esprit aux vérités religieuses : quel cœur d'ami, de citoyen, d'homme, pourrait voir, sans être ému, que son ami, son concitoyen, l'homme, son semblable, se prive du plus grand des biens, et se précipite en aveugle dans le plus grand des maux. ?"

Si l'affection est un principe d'union, ce qui est hors de doute, il est certain que l'affection, se portant sur le plus grand bien que l'on puisse désirer pour son semblable, le bien de la religion, est le principe d'union le plus puissant qui se puisse concevoir entre les hommes.. Donc le lien religieux reçoit encore de cette source une efficacité que ne peut avoir aucun autre lien.

Enfin les intérêts matériels eux-mêmes viennent aussi accroitre cette efficacité. Détruisez l'importance de la religion, et de suite les intérêts matériels sont entraînés à leur ruine ; car la religion est leur sauvegarde la plus ferme et la plus solide. " Il est dans la nature des choses que plus les intérêts matériels nous vont au cœur, plus nous désirons trouver dans autrui la conscience et l'honnêteté fortifiées par des croyances intérieures." Voltaire lui-même disait : " Je ne voudrais pas avoir un impie pour roi ; car je serais assuré qu'il me ferait piler dans un mortier, lorsque ses intérêts l'exigeraient ; je ne voudrais pas d'un impie pour mon valet, car je ne vivrais plus en sûreté dans ma maison."

Il y a bien la sanction naturelle et la sanc-

tion humaine. Mais, si d'un côté, la sanction naturelle est capable de faire quelque bien, de l'autre, qu'elle est faible dans l'esprit où la religion positive fait défaut ! La sanction humaine est encore plus faible pour la double raison qu'elle ne peut connaître, et conséquemment punir, que les crimes les plus énormes, et qu'elle est restreinte à l'ordre extérieur (1).

Si donc, de l'aveu même de ceux qui, par l'expérience de leurs propres sentiments, savent mieux que tout autre dans quelles conditions se trouvent les hommes dépourvus de religion, l'homme ne se croit plus en sûreté à côté de son semblable, ni dans ses biens, ni dans sa vie même, quand la religion ne vient garantir elle-même cette sûreté, comment voulez-vous arriver à la perfection de l'unité sociale en dehors du lien religieux ? N'est-il pas évident qu'une société qui se prive d'un lien si puissant ne peut être constituée que dans une unité très faible ? Plus que cela, elle a dans son sein un principe de dissolution qui ne peut manquer de produire les plus tristes effets. Le lien religieux n'existant pas, les associations diverses formées par les différentes croyances religieuses devront presque inévitablement tendre à se séparer, et la société totale sera dépourvue de toute force dans son unité. La Puissance du Canada est une preuve manifeste de la vérité de cette conséquence.

---

(1) Taparelli.—Droit naturel.

Peut-on dire qu'il existe une unité sociale parfaite entre les diverses nationalités confédérées, chez qui l'unité religieuse fait défaut ? Chaque année n'apporte-t-elle pas son fagot de luttes, de vexations et d'injustices, provenant presque toujours des antipathies que font naître la différence des convictions religieuses et le fanatisme des sectes ? Si c'est là de l'unité sociale parfaite, changeons les idées et la définition des choses.

Mais s'il n'y a pas de doute que l'unité religieuse soit nécessaire, avant tout, à la perfection de l'unité sociale, il n'y a pas de doute, non plus, que la société politique n'ait pas le droit de prescrire en matière religieuse, et d'imposer par conséquent une religion, parce qu'elle n'a pas le droit de forcer l'adhésion des intelligences à ce qu'elle voudrait établir comme vrai, ce droit reposant nécessairement sur le privilége de l'infaillibilité.

Nous voilà donc en face d'une difficulté. D'un côté, l'unité religieuse est essentielle à la perfection de l'unité sociale ; et de l'autre, la société n'a pas le pouvoir d'imposer une religion sociale. Si la société a droit à sa perfection, n'a-t-elle pas droit aux moyens essentiels à cette perfection ? Dieu a-t-il donc destiné la société humaine à une perfection impossible ? Le lien religieux, le plus puissant, le plus général, le plus doux même des liens sociaux, ne sera donc jamais qu'un songe dans les aspirations de la société ?

Pour résoudre le problème d'une manière évidente, transportons-le sur un autre terrain qui nous fournira une comparaison. Il est certain que l'homme a un penchant naturel en vertu duquel il est poussé à arriver à la science, à un ordre social, à un bien-être matériel auxquels cependant il ne saurait jamais atteindre à l'aide de ses seules forces individuelles. Pourquoi la Providence a-t-elle implanté ces penchants dans la nature de l'*individu isolé*, tout en lui refusant les moyens de les satisfaire ?

La réponse se présente d'elle-même : Dieu a refusé ce moyen à l'homme isolé parce qu'il le destinait à l'état social.

Eh ! bien, pourquoi la Providence inspira-t-elle à l'homme le désir de l'unité religieuse dans la société, si elle le laisse incapable de réaliser cette unité par ses seules forces naturelles ? La réponse se présente encore d'elle-même : c'est que la Providence le destinait à un état surnaturel, c'est qu'elle avait résolu de *parler* elle-même à l'homme. " Cette PAROLE, en qui réside la vie, dit TAPARELLI (1), devait former la perfection de l'unité sociale, comme elle forme la perfection physique, morale et intellectuelle de l'individu. De même qu'en physique, en morale, en métaphysique, l'impossibilité de satisfaire pleinement la raison par le seul secours de la lumière naturelle, démontre le besoin que nous avons d'un ordre surnaturel ; de

(1) Droit Naturel, n. 881.

même aussi dans les sciences politiques, l'impossibilité de créer, à l'aide des seuls éléments naturels, une société parfaite, comme la nature elle-même le désire, prouve à son tour qu'un ordre surnaturel est nécessaire à la société."

Cette vérité n'a pas échappé à la vue du protestant Guizot, qui, dans sa *Civilisation Européenne*, a écrit ces lignes remarquables : " Il y a dans la nature humaine, dans la destinée humaine, des problèmes dont la solution est hors de ce monde, qui se rattachent à un ordre de choses étranger au monde visible, et que l'homme ne peut *absolument résoudre*. La SOLUTION DE CES PROBLÈMES, des croyances, des dogmes, *tel est le premier objet de la religion*."

La révélation divine se présente donc comme une condition indispensable à la perfection sociale, puisque l'unité sociale ne peut être que très imparfaite si elle n'est cimentée par le lien religieux, le plus puissant de tous les liens sociaux, et que ce lien religieux lui-même ne peut être formé que par la révélation, c'est-à-dire par une parole infaillible qui, précisément parce qu'elle est infaillible dans la vérité qu'elle propose, a droit que l'on adhère à ses enseignements, et que cette adhésion soit commune à tous les hommes.

Mais la révélation divine, où se trouve-t-elle, sinon dans le catholicisme ?

Pour le catholique, qui a le bénéfice de sa foi, cette vérité n'a pas besoin de démonstra-

tion. Pour lui, donc, le catholicisme est un élément nécessaire à l'unité sociale parfaite. Pour lui, donc, la perfection de l'unité sociale est impossible en dehors du Catholicisme.

Mais pénétrons davantage dans la question ; voyons si tout autre lien religieux peut réaliser cette perfection.

L'unité sociale, c'est l'union entre les éléments constitutifs de l'être social, entre les membres de la société et l'autorité qui y préside. Cette union ne peut être parfaite qu'en tant qu'il y a, d'un côté, obéissance des sujets à l'autorité, et de l'autre, respect de la part de l'autorité pour la liberté des sujets. Obéir et être libre, c'est là un double besoin imprimé dans la nature de l'homme, et ce double besoin doit être également respecté. L'homme est fait pour obéir autant que pour être libre, et pour être libre autant que pour obéir.

Si l'obéissance s'élève sur les ruines de la liberté, il y a *servilisme* et *esclavage*. Si la liberté s'érige sur les ruines de l'obéissance, on a l'*anarchie*. Dans le premier cas, ce sont des masses retenues sous le joug de la servitude, mais qui, précisément parce qu'elles sont dans un état anormal, contraire à la nature de l'homme, à son besoin de liberté, subissent cette servitude sans l'aimer, sans s'y résigner, et se révolteront dès lors qu'elles se verront en mesure de briser la force qui les retient : donc, défaut radical d'unité sociale. Dans le second cas, c'est la dissolu-

tion de l'être social, opéré par la disjonction de ses éléments constitutifs, les sujets et l'autorité : donc encore, défaut radical d'unité sociale.

Où se trouve la perfection de l'unité sociale ?—Dans la conciliation de l'obéissance avec la liberté. Là est le problème fondamental de cette unité. Ce problème, le Catholicisme seul l'a résolu, et seul il a pu et pourra jamais le résoudre, parce que le Catholicisme seul, en enseignant aux sujets à obéir au pouvoir, comme à Dieu lui-même, enseigne en même temps au pouvoir à traiter les sujets comme des enfants et non comme des esclaves ; le Catholicisme seul, en apprenant à l'obéissance à être libre, a le secret d'apprendre en même temps à la liberté a être obéissante.

En dehors du Catholicisme, ou bien une obéissance servile tue la liberté, ou bien une liberté anarchique tue l'obéissance.

En dehors du Catholicisme, en effet, nous voyons le paganisme, sous une forme ou sous une autre, ou bien le protestantisme, autrement l'hérésie, aussi sous une forme ou sous une autre : car toute hérésie est protestante, le caractère de toute hérésie étant de protester contre quelqu'un des dogmes proclamés par l'autorité enseignante, au nom de Dieu, dans l'Eglise Catholique.

Il est vrai de dire que, hors le Catholicisme, il ne peut y avoir que l'infidélité, c'est-à-dire le paganisme, ou bien l'hérésie, c'est-à-dire le protestantisme.

Or quel est le principe du paganisme ?— Le despotisme absolu, et la négation de la liberté individuelle.

Quel est le principe du protestantisme ?— La négation de l'autorité, et la liberté individuelle absolue.

D'un côté, c'est l'obéissance érigée sur les ruines de la liberté : de l'autre, c'est la liberté érigée sur les ruines de l'obéissance.

D'un côté c'est le servilisme et l'esclavage ; de l'autre, c'est l'anarchie.

Prenez les nations païennes de tous les temps. Qu'y voyez-vous ?— Des masses retenues par un bras de fer sous le joug du servilisme. On n'obéit pas au pouvoir ; on obéit aux bourreaux qui escortent le pouvoir ; ou pour mieux dire, on obéit au pouvoir en baissant la tête sous la hache qui arme la main du bourreau. Toute idée de liberté est étrangère à ces peuples. " Jetez un regard sur le globe, dit un savant observateur, et vous verrez le domaine de la liberté s'arrêtant là où le Fils de l'homme n'est pas connu, et où sa divine parole n'est pas écoutée. La liberté est une invention chrétienne : elle suit le Christ où il va, elle disparaît d'où il se retire." Mais ces masses d'esclaves, qui constituent une société païenne, tiennent la tête baissée sous le joug, tant que le bras qui soutient le joug est assez fort ; et, à un moment donné, on se lève, on tue, on assassine, et cela, pour redescendre aussitôt après, sous le joug du pouvoir passé entre d'autres mains. Est-ce là de l'unité sociale ?

Le protestantisme, à son tour, qu'a-t-il fait ? Il a voulu faire disparaître l'esclavage, oui, mais pour lui substituer l'anarchie.

Son principe est la négation de toute autorité religieuse, la liberté individuelle en matière de religion, la liberté pour chacun de croire ce qu'il veut, et de vivre comme il croit : un principe de division par conséquent. Et comment voulez-vous que ce qui est par sa nature, un principe de division, devienne l'élément principal de l'unité sociale ? Les théories qui servent de base au protestantisme ne sont autre chose que la négation de l'autorité et la liberté absolue laissée à l'individu. Et comment voulez-vous que ces théories, se traduisant en politique, y produisent autre chose que l'anarchie politique. Il suffit de vouloir rapprocher deux idées pour apercevoir l'incapacité radicale, au moins théorique, du principe protestant, à réaliser le lien religieux, premier élément de l'unité sociale parfaite. Tenter d'établir l'unité sociale parfaite avec le principe protestant, c'est tenter l'impossible : c'est vouloir faire de l'union avec de la division. Mais la division est antipode de l'union. Ce sont deux principes qui se détruisent mutuellement : l'un est la négation de l'autre.

Entrons maintenant dans le domaine des faits. Nous n'y voyons pas avec moins d'évidence l'incapacité du protestantisme, en pratique aussi bien qu'en théorie, à réaliser la perfection de l'unité sociale. Il n'a pro-

duit, dans la réalité, que la dissension sociale. Un fait incontestable : c'est que "les révolutions qui, dans les derniers temps, ont bouleversé tous les Etats de l'Europe, ne datent que de l'époque où le protestantisme obtint droit de cité en Europe, et n'ont été que l'application à l'ordre politique de ses sentiments d'opposition et de haine pour toute autorité religieuse."

L'histoire du protestantisme n'est-elle pas là, en effet, pour attester hautement ce fait ? Le protestantisme n'a-t-il pas salué en battant des mains la révolution Française de 1789 ? La protestante Allemage n'a-t-elle pas applaudi, de concert avec la protestante Angleterre, la révolution de 1830 ? Partout où le protestantisme fit son premier appel à la révolte des chrétiens contre le Pape, ne s'en est-il pas suivi de suite un appel des peuples à la révolte contre les Rois ?— C'est un fait avéré, que la réforme protestante et la révolution sont sœurs : elles sont sorties toutes deux de la même source, l'orgueil humain ; elles sont basées toutes deux sur le même principe, la destruction de l'ordre que fait naître l'obéissance aux autorités légitimes.

Je laisse parler le Père Ventura :

" La perfection de la société, dit-il (1), ne consiste que dans la conciliation de l'ordre avec la liberté, en sorte que la société

---

(1) Pouvoir public, Chap. II, pp. 66 et 67.

politique est d'autant plus parfaite que l'ordre y est plus solidement établi et la liberté plus commune et plus complète. Or l'ordre qui règne dans les sociétés païennes n'est rien moins que solide ; et cet ordre ne met à l'abri ni le pouvoir de l'insolence des sujets, ni les sujets de l'arbitraire et des caprices du pouvoir ; il n'est acheté qu'au prix de l'anéantissement complet de la conscience, de la liberté, de la dignité de l'homme, et par l'emploi brutal de la force. Ce sont des aggrégations d'êtres dégradés qui végètent en dehors de toutes les conditions propres à la vie humaine. C'est l'ordre des tombeaux où rien ne bouge parce que rien n'agit.

" C'est que l'ordre politique ne peut subsister qu'autant que la volonté des masses soit contenu, maîtrisé par la loi de Dieu ou par la loi humaine. Là donc où la loi de Dieu règne dans toute sa vigueur, la loi humaine a fort peu de chose à faire et la liberté politique y devient passible ; mais là où la loi divine a perdu son ascendant sur les esprits, pour les contenir, la loi humaine doit se montrer partout, et déployer plus de force et de sévérité ; et le despotisme y devient une nécessité. Là où l'on n'écoute plus le cri intérieur de la conscience, il faut que le cri extérieur des magistrats se fasse entendre plus haut ; là où l'on a cessé de craindre Dieu, il faut que l'on craigne l'homme ; là où l'on n'est pas arrêté, dans la perpétration du mal, par la peur des supplices éter-

nels, il faut redoubler les menaces des supplices temporels : là où l'action du prêtre n'a pas sa force, il faut recourir à l'action du bourreau : là enfin, où le peuple est devenu matière, les théories libérales sont un anachronisme et un danger social ; l'absolutisme est seul possible ; la force doit remplacer le droit, car la matière ne peut être maîtrisée que par la force.

" Les cultes païens durent sans *progresser:* les cultes philosophiques ou hérétiques *progressent* sans durer. D'une part c'est le repos de la mort ; de l'autre c'est le mouvement de la destruction. Là c'est la décomposition des cadavres qui s'opère en silence : ici c'est la ruine d'édifices sans fondement qui s'accomplit avec fracas. C'est dans le Catholicisme seul que se trouvent le progrès durable et la durée progressive, la tranquillité de l'ordre et le mouvement de la vie. Il n'y a que les familles et les nations demeurées fidèles au Christianisme de Saint Pierre, qui sont dans un état de prospérité toujours croissante, qui triomphent des vicissitudes de la fortune et des révolutions, et qui, éprouvées par de grands revers, paraissent renaître plus fortes de leur propre faiblesse, et plus solides de leur ruine."

Mais on se hâte d'apporter, comme objection à l'encontre des aperçus donnés précédemment, l'exemple de l'Angleterre, la reine du protestantisme, qui cependant est demeurée forte au-dessus des révolutions des derniers siècles, et qui voit son peuple dévoué

à l'autorité, toujours prêt à se sacrifier pour soutenir les droits et l'honneur de la Couronne Britannique : et de l'autre côté l'exemple de la France catholique, en proie, depuis les derniers siècles, aux révolutions, ballottée entre le drapeau blanc, le drapeau tricolore et le drapeau rouge. Je réponds, d'abord, qu'il ne faut pas confondre le protestantisme avec les protestants. De même qu'il se trouve au sein du catholicisme des catholiques à demi protestants ; de même aussi il se rencontre au sein du protestantisme des protestants à demi catholiques. Les premiers sont attachés visiblement au corps de l'Eglise, mais ils sont, sur beaucoup de points, détachés de son esprit ; les autres sont extérieurement séparés du corps de l'Eglise, mais ils ont conservé quelque chose de son esprit, reçu avec les traditions de leurs pères qui furent catholiques. Les premiers demeurent catholiques de nom et embrassent de fait les conséquences du protestantisme, tout en rejetant son principe ; les autres, en embrassant le principe protestant, se sont cependant attachés aux débris de croyances catholiques que leurs ancêtres leur ont légués avec le poison de l'erreur.

C'est si bien le cas que le point de départ du protestantisme a été, avec la négation de l'autorité, le désir de réformer l'Eglise catholique en certains points : donc pour les autres points, donc pour le fond même des

doctrines catholiques, on a voulu les conserver en partie.

Assurément les congrégations protestantes n'ont pas pris pour point de départ la négation radicale des doctrines du christianisme, dont l'Eglise catholique est seule dépositaire et seule interprète : autrement, elles seraient tout simplement rentrées dans le sein de l'infidélité. Mais allez demander aux protestants s'ils se considèrent comme infidèles, et vous les entendrez protester de leur attachement au christianisme.

Il est vrai que ces débris de croyances catholiques disparaissent graduellement, s'en vont de jour en jour de plus en plus, minées qu'elles sont incessamment par le principe de destruction ou de négation qui constitue l'essence même du protestantisme. Mais tant qu'il en reste quelque chose, ce quelque chose ne peut manquer de se traduire, aussi bien dans la politique que dans la vie privée, surtout chez un peuple caractérisé par la noblesse du caractère comme l'est le peuple Anglais.

C'est un fait que s'il y a de belles âmes et de beaux caractères chez les protestants, ils ne sont protestants que dans ce qu'ils ne croient pas, mais sont catholiques dans ce qu'ils croient, bien qu'ils ne s'en rendent pas toujours compte.

L'homme n'est pas toujours conséquent avec ses principes.

Le principe du protestantisme étant essentiellement le renversement de l'autorité religieuse, ses conséquences doivent inévitablement aboutir au renversement de toute autorité, pour constituer chaque individu son propre gouvernement ; car une fois admis le droit de rejeter toute autre autorité que le libre examen, que le *moi*, dans la matière la plus importante, la religion, il s'ensuit nécessairement que le *moi* est la seule autorité admissible dans les autres matières qui sont moins importantes.

Lors donc qu'un peuple protestant recule devant le renversement de toute autorité, il cesse pour autant de *protester* ; il recule devant les conséquences du principe qu'il a admis, parce qu'il en voit le danger, et il vient s'ancrer à des principes antérieurement reçus et suivis par ses ancêtres, qui, encore une fois, en abjurant l'Eglise catholique, ont gardé en eux, pour les transmettre à leur postérité, les bienfaits puisés à longs traits dans son sein.

En un mot, tout en se faisant protestant en religion, il est demeuré catholique en politique.

En combattant le protestantisme comme élément de la perfection de l'unité sociale, nous respectons les protestants. Nous attaquons ce qui est erreur chez eux ; mais nous les louons de ce qu'ils ont pu réussir à conserver de la vérité chrétienne.

Ces distinctions bien comprises, et nous

les croyons fondamentales pour l'intelligence de la question présente, il nous est facile de pénétrer dans la philosophie sociale des faits qui ont rempli les derniers siècles de notre ère. Il est en effet clair comme le jour, que c'est du sein du protestantisme qu'est sorti l'esprit de révolte qui a gagné certaines contrées catholiques, et qui en ont rendu les peuples protestants en politique, pendant qu'ils sont demeurés catholiques en religion. " C'est depuis que la Réforme a failli renverser l'autel, dit Ventura (1), que tous les trônes ont été ébranlés. Le révolution de la France n'a été qu'une caricature sanglante et abjecte de la révolution de l'Angleterre protestante ; et c'est au protestantisme anglais que revient la triste gloire d'avoir introduit dans l'Europe chrétienne, la mode payenne d'assassiner juridiquement les rois."

Passons à l'examen des faits.

La France est aujourd'hui dans une condition anormale ; mais il faudrait n'avoir pas d'yeux pour ne pas voir quelle en est la cause. C'est que la France, restée catholique dans son clergé, et dans la vie privée de la majorité de son peuple, s'est faite protestante en politique. Tout en repoussant le protestantisme dans l'ordre religieux, elle l'a embrassé pleinement dans le domaine politique. La grande révolution qui a changé la

---

(1) Du Pouvoir Polit., 4e Discours, Ire partie, No 5.

destinée de cette grande nation n'a pas réussi, malgré des efforts multipliés et inouïs, à arracher le sentiment catholique du cœur français ; mais elle a réussi amplement à enlever toute trace de catholicisme de la politique française. On peut dire qu'elle s'est dédommagée largement sur le second théâtre de cè qu'elle n'a pu faire sur le premier. On ne peut nier non plus que les maux de la France datent du moment où elle a voulu se constituer politiquement en dehors du catholicisme ; de sorte que l'objection, en tant qu'elle a trait à la France, bien loin d'affaiblir notre thèse, ne fait, au contraire, que la confirmer d'une manière singulièrement frappante.

Pourquoi la France, jusqu'au temps où les principes du protestantisme, devenu révolution, ont commencé à nous faire la société politique telle que nous la voyons aujourd'hui, se débattant entre la vie et la mort, avait-elle toujours été la plus grande nation de l'Europe ? Parce que la France était aussi la nation la plus catholique de l'Europe. Elle était basée dans son unité sociale, sur l'unité catholique : là était le principe de sa force. Aussi, à peine s'est-elle privée de ce principe de la vraie force sociale, du premier lien de son unité, qu'elle a vu commencer en elle la dissolution de son être social, dissolution qu'elle verra s'accomplir jusqu'au bout si elle ne renonce au protestantisme politique, qui a déjà tant avancé le travail de sa ruine.

D'un autre côté, l'Angleterre, en admettant la réforme dans l'ordre religieux, n'a pas osé l'accomplir dans l'ordre politique. Il est vrai que dès le début de son ère de réforme, l'Angleterre a été, comme tout naturellement et par la force même du principe révolutionnaire auquel elle venait de donner l'hospitalité, entraînée à la révolte contre l'autorité politique ; mais ce qui fit échapper les Anglais au naufrage auquel devait aboutir ce premier essai de révolution, ce fut leur esprit éminemment conservateur.

L'Anglais adopta un principe nouveau ; mais il hésita devant les chances désastreuses que lui promettait cette nouveauté ; et après avoir fait un pas dans la voie de la révolution, il rétrograda vers son passé et alla s'abriter à l'ombre des anciennes institutions dont le catholicisme l'avait doté, lorsqu'il était encore sous son empire bienfaisant. "Il n'est pas universellement connu, remarque Ventura,(1)que les Stuarts n'ont pas été bannis comme princes catholiques, mais comme princes despotes, héritiers entêtés de l'absolutisme sauvage d'Henri VIII et d'Elisabeth ; car, quant à leur catholicisme il était bien problématique, tandis que leur administration et leurs mœurs étaient réellement déplorables. On ne chercha donc dans la maison d'Orange qu'une maison vierge de toute

---

(1) Du Pouvoir Politique, 4e Discours, Ire partie, No 7 (Note, page 25).

tradition d'un despotisme héréditaire ; une maison d'un arrangement facile, et présentant des garanties suffisantes pour le maintien des libertés nationales et de l'ancienne constitution de l'Etat."

Si donc le germe de la révolte politique, renfermé dans le protestantisme ou la révolte religieuse, n'a pu se développer en Angleterre et y produire des fruits durables, c'est qu'il y fut étouffé, après sa première floraison, par l'esprit conservateur qui caractérise l'Anglais, et vint heureusement lui remettre devant les yeux les institutions qu'il avait appris à aimer, lorsqu'il était encore habitant de l'*Isle des Saints*.

Mais nous verrons tout à l'heure, ce que cette ancienne institution catholique, dans les mains du protestantisme, qui en a faussé les principes et les tendances, a enfanté en Angleterre depuis deux siècles.

Si, au contraire, ce même germe de révolte est allé se développer en France, c'est qu'il y fut accueilli par le frère aîné du protestantisme, le philosophisme impie, qui n'est que le protestantisme sous une autre forme, et a pu y produire ses fruits.

Il est donc vrai de dire que c'est le protestantisme qui mit la France en révolution, de même que c'est le catholicisme qui sauva l'Angleterre du naufrage de la révolution.

Mais on me dira : voilà une magnifique escapade de la difficulté ! Avec cette manière d'arranger les choses, il n'y a plus lieu à raisonner sur les faits. Rien de plus facile

que de rendre l'Angleterre protestante responsable des révolutions produites chez les peuples catholiques. Ne serait-il pas plus logique et plus juste de tenir chaque nation responsable des maux qui s'opèrent dans son sein ?—Très juste. Nous sommes loin de demander compte à l'Angleterre des révolutions qui ont bouleversé la France catholique. Nous sommes en question avec le protestantisme. Nous lui demandons compte du mal qu'il a fait, soit chez les peuples protestants, soit chez les peuples catholiques. Nous lui demandons compte du mal qu'il a fait en Angleterre en matière de religion, mais nous ne l'inquiétons pas sur le mal qu'il n'a pas réussi à faire en matière politique, arrêté qu'il a été par l'esprit conservateur du peuple Anglais. Nous lui demandons compte du mal qu'il a fait en France en matière politique,accueilli qu'il y a été par l'esprit amateur de nouveauté, qui caractérise le peuple Français, sans l'inquiéter non plus sur le mal qu'il n'a pas réussi à y faire, en matière de religion, grâce à l'esprit éminemment catholique de ce même peuple.

Chez toutes les nations, il peut y avoir un bon et un mauvais côté. Mais nous ne sommes pas en question avec les peuples, qu'ils soient protestants ou catholiques : nous en sommes avec le protestantisme, et le tenons responsable du mal qu'il fait dans l'ordre social, soit au sein des nations protestantes, soit au sein des nations catholiques. Nous ne faisons pas une discussion religieuse ;

nous traitons de la question sociale, et ne considérons le protestantisme aussi bien que le catholicisme, que comme élément de perfection sociale.

Et nous le demandons à quiconque veut examiner la question, en mettant tout préjugé de côté : est-ce le protestantisme, principe de division par essence, qui a sauvé l'Angleterre de l'abîme de la révolution radicale en politique ? Est-ce le catholicisme, principe d'unité par essence, qui a donné naissance à la révolution radicale en France ?

Il est un fait qui achève d'élucider le point qui nous occupe.

Le catholicisme existait avant que le protestantisme vit le jour. Le catholicisme remonte à l'origine du Christianisme ; le protestantisme ne date que d'hier. Sans doute, avant la naissance de celui-ci, il y eut des tentatives de révolution, inspirées par le génie du mal, qui, de tout temps, a travaillé à la ruine de l'humanité. Mais notons cette différence essentielle et digne de remarque : avant la réforme, on conspirait contre les rois, mais on respectait la royauté ; on renversait l'homme, mais on laissait le principe d'autorité debout dans l'esprit et la conscience des peuples.

Depuis l'apparition du protestantisme en Europe, l'autorité y a été rejetée en principe ; l'homme et le principe qu'il représente ont été également l'objet d'une même haine, d'un même acharnement, d'une même guerre.

Si l'on met en regard maintenant l'Angleterre avec la France, où se trouve-t-il le plus de misère? C'est un fait connu de tout le monde que, si le protestantisme a échoué dans ses tentatives de révolution en Angleterre, il n'a pas laissé cependant d'enfanter les plus tristes résultats au sein de la société Anglaise, et de faire de ce peuple libre, le plus pauvre et le plus malheureux. " Où trouver dans le monde, dit encore Ventura (1), autant de misère dans les dernières classes, à côté de tant de richesses dans un petit nombre de familles? Où trouver ailleurs dans le monde ces horribles drames, où des masses de quarante à cinquante mille créatures humaines, couvertes de haillons, demandent à grand cris "du pain", et auxquelles l'aristocratie gouvernementale, dans sa touchante miséricorde, ne dispense que des boulets et les douceurs de la mitraille? Où trouver ailleurs dans le monde une société plus profondément rongée par la misère? Car c'est un fait que la terre classique du protestantisme, l'est aussi du *paupérisme*, quant au mot et quant à la chose.

" Ajoutez à ceci que, d'après les révélations qu'à la suite d'enquêtes sérieuses le gouvernement lui-même a faites au monde, touchant la classe ouvrière de ce pays, leur misère morale est au niveau de leur misère politique, et qu'on chercherait en vain, parmi ces infortunés, les débris des principes

(1) Du Pouv. Pol., 4e Discours, Ière partie, n. 7.

religieux et moraux les plus élémentaires."

Il est, en effet, des documents qui attestent plus que toute parole le dégré de corruption auquel on est arrivé dans la métropole du protestantisme.

Le docteur Ryan et M. Talbot, secrétaire d'une association formée à Londres pour la protection des jeunes filles et pour combattre la *prostitution des mineures*, estimaient, récemment, que le nombre des prostituées était de quatre vingt mille; et quelques années auparavant, en 1852, MM. Trébuchet et Poiret-Duval, chefs de bureau à la Préfecture de Police à Paris, portaient le chiffre des prostituées dans cette ville à quatre mille deux cents trente-deux. (1)

Tenant compte maintenant de la différence de la population, l'on reste avec une proportion de 10 à 1 au moins pour le chiffre des prostituées entre les deux capitales.

De plus, en France et dans les autres pays catholiques, il y a des pauvres, sans doute, car il y en aura toujours et partout, mais le paupérisme n'est qu'une exception. L'aisance y est plus commune; elle y parait sous des formes plus nuancées.—Les classes ouvrières peuvent, dans les limites de leurs ressources, connaitre les agréments de la vie. On n'y trouve pas de masses d'hommes coulant leur existence dans l'abrutissement qui est presque toujours la conséquence de l'extrême misère.

---

(1) Voyez Ventura, 4e Discours sur le Pouvoir, page 253.

En France, c'est un peuple vivant qui se débat aux prises avec les révolutions et les attaques du mal ; en Angleterre, c'est un peuple mort (nous entendons le bas peuple), qui ne bouge pas au fond du tombeau social où il gît.

En touchant à ces conclusions, nous nous empressons de payer un juste tribut d'éloges au mouvement catholique qui s'est réveillé en Angleterre, et qui seul pourra rendre le peuple anglais ce qu'il est apte à devenir : un des plus grands peuples de l'ère moderne. De même aussi, le mouvement catholique qui commence à s'opérer dans la politique française, fera graduellement sortir la noble fille aînée de l'Eglise des épreuves que Dieu lui a envoyées pour la punir de ses fautes. Car les faits qui remplissent l'histoire moderne et l'histoire contemporaine viennent confirmer nos raisonnements et apporter une nouvelle preuve à l'appui de notre première proposition, à savoir, que le catholicisme est nécessaire à la perfection de l'unité sociale, et que les peuples élèvent ou abaissent inévitablement le niveau de leur force sociale en proportion de leur attachement plus ou moins marqué à ce premier et principal lien de toute société nationale.

II. Non seulement la perfection de l'unité, mais aussi la perfection de l'action sociale est impossible en dehors du catholicisme.

L'action sociale inclue les diverses opérations par lesquelles la société travaille à

remplir sa mission, à arriver à la fin pour l'obtention de laquelle elle existe.

D'abord, quel est le sujet des opérations sociales ?

Evidemment c'est la société.

Mais la société est une multitude ramenée à l'unité, par un principe d'unité. De ce que la multitude existe, elle ne se trouve pas pour cela en société : pour devenir sociale, un principe d'unité lui est nécessaire ; et ce principe est l'autorité.

Si la multitude ne peut exister socialement sans une autorité, elle ne peut non plus agir socialement sans cette même autorité. C'est par celle-ci qu'elle produit son action ; et cette action est d'autant plus sociale qu'elle est un effet plus marqué d'autorité.

Il ne s'agit pas ici de l'autorité prise dans son être abstrait, puisque pour produire une action *réelle*, il faut évidemment un agent *réel* et concret. Il s'agit donc de l'autorité individualisée dans un sujet : et ce sujet s'appelle le *Supérieur*.

C'est dans la personne du Supérieur que la société agit et peut agir. Tout mouvement qui se produit au sein d'une société sans procéder par ce principe, peut s'appeler *tumulte*, mais jamais une *action sociale*.

Ici nous n'avons pas à considérer si la personne du Supérieur est une, physiquement ou moralement, c'est-à-dire si l'autorité est concentrée dans un seul, ou réside en plusieurs. Cette considération aboutit aux diverses formes de gouvernements, et se trou

ve en dehors des principes fondamentaux, à l'étude desquels nous nous sommes restreint dans cet écrit.

Du reste, quelque soit la forme du gouvernement qui régit une société, l'action de l'autorité, prise dans son ensemble, s'appelle *gouverner*; et chercher la perfection de l'action sociale revient à chercher la perfection dans *l'art de gouverner*.

Faciliter aux individus, par le moyen de l'ordre extérieur, l'obtention de leur félicité naturelle ici-bas, telle est, avons-nous vu antérieurement, la fin immédiate et spéciale de l'Etat; tel est aussi, conséquemment, le but vers lequel doit converger toute action sociale.

Mais pour atteindre convenablement ce but, la société doit travailler à rendre son action de plus en plus efficace, et, par là même, à se perfectionner elle-même dans son être. Ce premier aperçu fait naitre la distinction de deux opérations fondamentales, auxquelles viennent aboutir toutes les autres; l'action civile, en vertu de laquelle la société tend à procurer le bien commun des individus associés; l'action *politique*, en vertu de laquelle elle tend à se perfectionner elle-même dans son être et dans son action.

Mais dans quel but la société doit-elle tendre à sa propre perfection?—Evidemment ce doit être afin de se mettre en état de procurer le bien des individus, c'est-à-dire d'atteindre sa fin.

Nous voyons reparaître ici un principe que nous avons démontré au commencement : que la société est un *moyen* pour l'individu, et nullement sa fin. Ceci nous amène à faire une remarque de la plus haute importance. L'ordre politique existe en vue de l'ordre civil, mais nullement l'ordre civil en vue de l'ordre politique ; les sociétés sont faites pour les hommes, et les gouvernements sont faits pour les sociétés, mais non les hommes pour les gouvernements ; l'Etat ne doit pas être un dieu Moloch au bien duquel doivent être sacrifiés les peuples, mais l'Etat n'existe que pour procurer le bien des peuples ; en un mot l'individu n'est pas fait pour la société, mais la société est faite pour l'individu. Il ne faut donc pas dire, avec Michelet, que " l'homme appartient corps et âme à l'Etat," utopie qui trouve plus d'un admirateur par le temps qui court ; mais il faut dire, avec les publicistes qui ont su pénétrer dans la vraie philosophie sociale, que " les sociétés humaines naissent, vivent et meurent sur la terre ; là s'accomplissent leurs destinées ; mais elles ne contiennent pas l'homme tout entier. Tout en appartenant à la société, il lui reste la plus noble partie de lui-même, ces hautes facultés par lesquelles il s'élève à une vie future.....nous autres, personnes individuelles, êtres doués de l'immortalité, nous avons une autre destinée que les Etats."(1)

---

(1) Guizot, Civil. Europ. leç. I.

Voilà pourquoi nous devons conclure que " l'on ne doit point juger de la félicité d'un Etat par le plus ou moins de droits politiques dont le peuple jouit, mais par la sagesse des lois civiles, et par la bonne administration de la justice (1)" ; car, en effet, ce doit être d'après le but que l'on juge de la bonté des moyens. " Rappelons-nous, dit Taparelli (2), que la société est pour les individus, un moyen d'arriver à la félicité, et que la valeur du moyen est déterminée par la fin : la société sera donc bien réglée si elle est capable de protéger et de perfectionner l'action sociale des individus. C'est là le but véritable, l'unique fin prochaine de l'ordre politique ; cette fin est surbordonnée à la fin immédiate de l'action civile, comme celle-ci, à son tour, est surbordonnée à la fin universelle de l'acte humain, qui est le bonheur. On voit donc que dans la nature et dans la volonté de Dieu, les degrés de dignité de ces fins sont dans un ordre inverse de celui que leur assignent l'ambition et la servilité des hommes."

Ces distinctions posées, nous reprenons notre sujet.

Nous avons à démontrer la nécessité du catholicisme à la perfection de l'action civile et de l'action politique de la société.

La fin de l'action civile de la société, nous le répétons, est de faciliter aux individus

---

(1) Bentham, cité de Taparelli, Droit Naturel, n. 736.

(2) Droit Naturel, n. 1044.

l'obtention de leur félicité naturelle. Mais comment la société atteindra-t-elle cette fin ? D'abord en garantissant les droits de l'individu, et ensuite en augmentant ses ressources par la coopération sociale. Double opération par conséquent : acte de *protection*, acte de *perfectionnement*.

Les droits de l'homme, que la société est tenue de protéger, se réduisent à celui de *vivre*, celui d'*avoir les moyens de conserver sa vie*, celui *de les employer librement* ; en d'autres termes, droit d'*existence*, droit de *propriété*, droit d'*indépendance* (1).

Or, en dehors du christianisme, les sociétés humaines n'ont jamais pu, et ne pourront jamais arriver à cette triple fin de protection *d'une manière parfaite*.

La loi naturelle seule ne peut élever les sociétés à cet état de *perfection*, parce que l'homme, abandonné à ses seules forces naturelles, bien qu'il puisse avoir la connaissance des premiers principes de la loi naturelle et même de ses conclusions immédiates, ne peut pas cependant avoir de celle-ci une connaissance complète, parfaite, exempte d'erreurs. C'est là l'enseignement théologique, qui déclare avec St. Thomas d'Aquin, (2) que l'homme, dans l'état de sa nature déchue, a besoin de la révélation pour arriver à une connaissance claire et parfaitement

---

(1) Voyez Taparelli, Droit Nat. No. 739.

(2) Sum. Theol. 1. 2e., quest. 2, art. 4 ; et Sum. Contra Gentes, 1. ler, c. 4.

lucide des choses qu'il peut connaître même avec les seules forces de sa raison, dans l'ordre de la morale, parce qu'il ne peut acquérir cette connaissance que difficilement et sans éviter un mélange d'erreurs.

De plus, c'est un fait d'expérience.

La loi naturelle, chez les peuples privés de la lumière du christianisme, a toujours été si peu efficace, que les droits les plus essentiels de l'individu y ont été violés de la manière la plus étrange. L'histoire des nations infidèles est là pour le prouver. Que l'on ouvre les pages de cette histoire, qu'y trouve-t-on ?— Des citoyens livrés aux bêtes et mis à mort pour le seul motif de causer un moment de récréation à une populace avide de sang et de combats, tel que dans Rome païenne ; des enfants égorgés dès le premier instant où ils paraissent à la lumière, s'ils n'ont pas les qualités extérieures requises par les lois, tel que chez les Spartiates ; des enfants jetés à l'abandon et à la mort, pour le seul motif de rétarder l'accroissement de la population, tel que chez les Chinois infidèles : donc violation directe du premier droit de l'homme, son droit d'existence. Qu'y trouve-t-on encore ? — Le vol autorisé et même prescrit par les lois, tel que dans Sparte ; le droit de posséder en propre, refusé à une portion nombreuse de la société, tel que chez la plupart des nations païennes ; car l'on sait que les masses d'individus qui constituaient la classe des esclaves chez elles, étaient privées de tout droit civil : donc violation du second

droit de l'homme, son droit de propriété Qu'y trouve-t-on enfin ?— Des milliers d'individus retenus forcément dans les chaines de l'esclavage, et rangés parmi les choses de trafic, tel que chez presque tous les peuples du paganisme : donc violation du troisième droit de l'homme, son droit d'indépendance.

Tel était l'état général des sociétés constituées en dehors du christianisme.

Un seul peuple, durant toute l'antiquité échappa à cette dégradation sociale, parce que ce peuple eut le secours de la révélation, parce que Dieu voulant se choisir une nation pour être dépositaire de la vérité, dont tous les autres peuples s'étaient détournés, se chargea lui-même de constituer cette nation par le ministère de Moïse, son prophète, et de rédiger de sa propre main, sur les tables de pierre, son code de lois. Et il lui dit : vous serez mon peuple entre tous les autres, que j'ai rejetés de ma face, parce qu'ils ne connaissent plus ma voix et mes préceptes.

La révélation de Moïse revêtait un caractère national ; mais il entrait dans les desseins de Dieu d'étendre à l'humanité toute entière les secours de l'ordre surnaturel, en y appelant toutes les nations de la terre ; et il envoya au monde le Verbe incarné pour y manifester dans toute sa splendeur cette révélation faite primitivement au jardin d'Eden et renouvelée ensuite par le ministère de Moïse pour le bénéfice des enfants d'Israël.

Et de même que ce n'est que par la loi de Moïse que les Hébreux ont pu s'élever à la connaissance parfaite de la vérité sociale, de même aussi ce n'est que par la loi du Christ que les peuples de la gentilité ont pu sortir des ténèbres au milieu desquelles ils étaient assis, et s'élever à la hauteur de la civilisation qui a fait la gloire de l'ère moderne.

Le Christianisme était donc nécessaire et indispensable à la régénération des sociétés.

C'est le Christianisme qui, se posant en face de l'humanité païenne, fit luire dans le monde social une lumière nouvelle, fit apparaître à ses regards un horizon nouveau, en disant à ceux qui, les premiers, sont venus se ranger sous son étendard de vérité et de vie : "Désormais vous ne marcherez plus dans la voie que suivent les nations, qui obéissent à la vanité de leur sens, et qui ont l'esprit de ténèbres (1)."

C'est le Christianisme qui a retiré le monde social de l'abîme dans lequel il était descendu, et l'a élevé à la hauteur de la civilisation dont les peuples de l'ère chrétienne se sont glorifiés. Qui voudrait nier que c'est le christianisme qui, travaillant sur un mélange de nations barbares et farouches, a fait l'Europe ce qu'elle est, ou plutôt ce qu'elle a été à venir jusqu'aux derniers siè-

---

(1) Jam non ambuletis, sicut et gentes ambulant, in vanitate sensus sui, tenebris obscuratum habentes intellectum. *Ephes*, IV. 17, 18.

cles, où, accomplissant le plus éclatant acte d'ingratitude qui se soit jamais opéré dans le monde, après l'acte du Calvaire, l'Europe sociale a renié ce même christianisme de qui elle avait tout reçu ? L'action bienfaisante et créatrice qu'exerça le christianisme au sein des sociétés, remplit l'histoire des dix-huit derniers siècles.

Mais le christianisme c'est le catholicisme. Assurément ce n'est pas le protestantisme : celui-ci ne date que d'hier ; et il n'est qu'un ver rongeur au sein du christianisme.

Ce n'est pas le protestantisme qui civilisa l'Europe, puisqu'il n'a pas pu faire ce qui existait avant qu'il parut dans le monde.

Personne n'osera avancer que les principes fondamentaux du droit Anglais, par exemple, n'ont été connus en Angleterre que depuis le seizième siècle. Ces principes fondamentaux viennent non du christianisme mutilé par la Réforme, mais du christianisme qui fit l'*Ile des Saints*, c'est-à-dire du catholicisme qu'un saint Augustin alla y implanter au sixième siècle, et qui y exerça son action civilisatrice jusqu'aux temps où Henri VIII et sa digne fille Elizabeth ouvrirent les portes de l'Angleterre à la Réforme.

Et qu'est-ce que la Réforme a produit au sein de la nation Anglaise ?— La Réforme s'est présentée avec la négation pour tout principe, pour toute morale, pour toute arme : elle n'a pu produire que des effets négatifs ; elle n'a pu que détruire ; elle n'a

pu qu'aboutir à l'anéantissement des droits de l'individu, que la société est tenue de protéger.

Ici encore les faits se sont chargés de tirer eux-mêmes les conséquences.

Que voyez-vous, en effet, dans l'Empire Britannique ? — Les immenses richesses d'Albion entassées dans les mains d'un très petit nombre, comme dans Rome païenne, et la masse du peuple mendiant son pain de chaque jour ; une nation dépouillée injustement de ses droits politiques et de sa liberté ; des efforts inouis pour dépouiller cette même nation du plus précieux de ses biens, de sa religion ; cette même nation dépouillée de sa langue et de ses écoles, et de ses biens extorqués au bénéfice d'institutions qui n'ont rien de commun avec les individus qui la composent ; car l'on sait que l'Irlandais catholique est forcé, par *la loi du plus fort*, à soutenir avec le denier qui lui est laissé, un ministre de l'erreur dont il n'a pas besoin, et des écoles dans lesquelles sa foi lui ferait un crime d'envoyer ses enfants. Est-ce là la perfection de l'action civile dans son devoir de protéger les droits des individus ? Cette question n'a besoin que d'être posée pour être résolue.

Partout où le protestantisme est en force, il se manifeste par le même résultat. Allez demander aux catholiques du Nouveau-Brunswick, allez demander à l'évêque de Posen, en Prusse, allez demander à tous les

prêtres que le gouvernement de Bismark a expulsés, si les droits des individus sont garantis *d'une manière parfaite* dans les régions gouvernementales que le catholicisme a été forcé de déserter : il faudrait dire dans *toutes* les régions gouvernementales du jour, car là où ne se trouve pas le protestantisme, apparait le philosophisme, son digne frère, qui produit les mêmes résultats, tous deux procédant d'un même principe.

C'est un fait que les principes chrétiens ont délaissé les sociétés modernes, depuis que le catholicisme ne préside plus aux destinées des nations ; mais c'est un fait, aussi, que les sociétés modernes rétrogradent, socialement parlant, d'une manière très rapide et très frappante vers la barbarie d'où le catholicisme seul avait pu les retirer.

L'avenir est entre les mains de Dieu : mais pour tout esprit sérieux, il est certain que, ou bien le catholicisme sera appelé au poste qu'il doit occuper au sein des sociétés humaines, ou bien la civilisation dont l'ère moderne est si fière sera bientôt complètement ensevelie sous les ruines sur lesquelles se sont élevés et s'élèveront toujours le protestantisme et le philosophisme auxquels l'orgueil humain a donné le jour.

Rome sera toujours debout au milieu de ces ruines, parce que le roc sur lequel elle est bâtie est soutenu par la puissance du Christ ; et Rome seule sera capable de rappeler au sein du monde social cette civilisa-

tion à laquelle elle a donné le jour, et qui ne peut se soutenir debout que par elle.

Passons maintenant au second objet de l'action civile de la société, le *perfectionnement.*

La société, pour être parfaite dans son action civile, ne doit pas se borner à garantir les droits des individus ; elle doit, de plus, diriger ses membres dans un nouvel ordre de choses, où, agissant de concert, ils puissent atteindre à une perfection que chaque homme isolé ne saurait obtenir.

Ici se présente une question qui a soulevé, surtout durant les deux derniers siècles, les polémiques les plus chaleureuses, et a donné naissance aux opinions les plus variées. Je laisse à qui en a les loisirs, la tâche d'analyser les théories sans nombre émises au nom du *Progrès.* Provenant pour la plupart de discussions que les passions n'ont pas manqué d'exploiter à leur bénéfice, elles n'ont été souvent que des utopies plus ou moins manifestes. Comme toujours, là où les passions interviennent, on s'est jeté dans les extrêmes. Tel qui veut le progrès est accusé de vouloir bouleverser la société ; et tel qui veut s'opposer au bouleversement de la société est condamné sous titre d'ennemi du progrès. Il faut se tenir dans un juste milieu pour faire connaissance avec la vérité, sur ce point-là, comme sur tant d'autres.

Qu'est-ce que le progrès ?—C'est la possibilité où se trouve la société de tendre et

d'atteindre à une perfection toujours croissante.

Tout le nœud des discussions qui ont fait tant de bruit, à propos de progrès, se trouve dans cette *possibilité*. C'est-à-dire, la société est-elle réellement destinée à tendre vers une perfection toujours croissante, ou bien, existe-t-il un point où elle doive s'arrêter, élever ses colonnes d'Hercule et y inscrire le *non plus ultra* ?

Cette question est de Taparelli ; et ce savant la résout d'une manière parfaitement logique, en faisant d'abord une distinction, entre la perfection *essentielle* et la perfection *accidentelle* de la société (1).

"La perfection essentielle, dit-il, c'est l'ordre moral ; l'ordre intellectuel et matériel constitue sa perfection *accidentelle*. Celle-ci peut, à vrai dire, revêtir des caractères moraux, lorsqu'une société parvenue à la maturité en connaît l'importance. Mais ce développement dans les applications matérielles ne saurait s'appeler accroissement de la perfection morale, laquelle n'est autre chose que la direction parfaite vers la fin : elle fait, par elle-même, abstraction de la matière qu'elle dirige : ainsi, on ne peut pas dire que la justice soit plus parfaite dans un débiteur qui paie cent francs lorsqu'il en doit cent, que dans un autre qui en paie cinq lorsqu'il n'en doit que cinq." (2)

---

(1) Droit Naturel, liv. IV, Chap. IV
(2) Ibidem, No. 857.

Après ces explications qui laissent voir clairement la pensée de l'auteur sur la perfection essentielle, laquelle peut et doit être parfaite dans toute société, quelque soit le degré de civilisation matérielle auquel elle ait atteint, puisqu'il "suffit pour cela qu'elle use avec droiture du degré de civilisation dans lequel la Providence l'a placée," il soutient que la société est destinée à donner un accroissement indéfini à sa perfection accidentelle, c'est-à-dire à se perfectionner dans l'ordre matériel en prenant des accroissements indéfinis.

Il tire la démonstration de cette proposition de la nature même de l'homme qu'il considère dans son triple mouvement *intellectuel*, *volontaire*, *matériel*. Et, après avoir montré que, dans ces trois principes, il existe une impulsion vers une perfection indéfinie ; que l'intelligence, par exemple, est susceptible d'un développement indéfini dans les langues, dans les sciences mathématiques, dans les sciences métaphysiques, dans la mécanique, etc., que cette *perfectibilité* du mouvement intellectuel se communique naturellement au mouvement volontaire pour autant qu'il nous est possible de le séparer de l'ordre moral pur ; " qu'elle se communique plus encore à l'homme physique, dont la puissance augmente sans cesse par le perfectionnement des arts mécaniques, comme le démontrent surabondamment le témoignage des faits et les données théoriques, "ce en quoi, ajoute-t-il,

on ne saurait fixer de limites au génie de l'homme ; il en conclut que "celui-ci reçoit une impulsion indéfinie vers la perfection matérielle." Puis il ajoute cette judicieuse remarque, qui empêche toute interprétation exagérée de sa doctrine : " Que l'on veuille bien néanmoins, quand nous raisonnons sur le devoir du perfectionnement, ne pas nous attribuer la prétention insensée de bercer d'illusions l'orgueil de notre nature, en lui présentant l'espérance d'une grandeur imaginaire. Autre chose est de dire à celui qui ordonne la société : votre charge vous oblige à rechercher sans lui fixer de limites, la perfection matérielle de la société, qui est pour la morale une source d'une grande efficacité ; autre chose de promettre aux individus gouvernés une science, une tranquillité, une puissance illimitée. Il est vrai que le progrès est toujours *en lui-même* possible et désirable, mais ce progrès n'est pas pour la société un bien essentiel ; et, par conséquent, il exerce fort peu d'influence sur sa *vraie* félicité.....; toute l'énergie des efforts matériels ne donnera jamais à la société une véritable consistance ; disons mieux, elle ne formera jamais une vraie société ; elle est incapable de former une vraie société, parce que le premier élément, à savoir, l'unité des intelligences, lui fera toujours défaut ; elle ne peut donner une consistance véritable à la société parce que la bonne foi, l'amour du travail, la justice des tribunaux, etc., une fois supprimés, l'ordre matériel

tout entier doit insensiblement défaillir et devenir impossible." (1).

Nous n'avons rien à ajouter à ces observations sur cette question qui, du reste, n'entre que comme digression dans notre sujet. Nous avons cru bon, toutefois, de laisser connaître, en passant, la doctrine de ce savant écrivain sur ce point. Mais reprenons le fil de nos idées sur les devoirs de l'action civile de la société.

La société, disions-nous, doit, après avoir garanti les droits de l'individu, travailler à perfectionner ses ressources. Ces ressources sont les facultés qui se trouvent dans la multitude, à savoir, l'intelligence, la volonté et la force matérielle.

Le perfectionnement de l'intelligence constitue l'instruction, de même que le perfectionnement de la volonté forme l'objet de l'éducation.

Employons le mot *éducation* comme terme général, pour signifier ces deux idées ; et nous avons à prouver que la société ne peut arriver à procurer aux individus une *éducation parfaite*, en dehors et sans l'aide du catholicisme.

Nous voilà en face de la grande question du jour. Le monde entier, en Europe aussi bien qu'en Amérique, paraît occupé à la résoudre. Pourtant sa solution existe déjà depuis longtemps pour le catholique. Cette solution est toute connue ; elle se trouve ex-

---

(1) Ibidem, Nos. 863, 864.

plicite, très explicite, dans les enseignements de l'autorité infaillible de l'Eglise.

Où donc est le problème ? Sur quel terrain est transportée la discussion ?—Sur le terrain où l'esprit moderne, l'esprit protestant et philosophique, a transporté toutes les questions qui intéressent au plus haut dégré la morale des peuples, sur le terrain de la négation : négation de l'autorité de l'Eglise en matière de religion, d'abord ; négation de l'autorité de la religion en matière d'éducation, ensuite. Cette seconde négation devait inévitablement venir à la suite de la première, et elle n'y a pas manqué : témoins, les polémiques du jour, en matière d'éducation, dans lesquelles les passions plus que jamais ont beau jeu, où l'on a rompu non seulement avec l'Eglise et ses ministres, mais avec Dieu lui-même, pour aboutir à la grande utopie de notre siècle : l'*éducation athée*.

Cette autre conséquence de la désertion du catholicisme, c'est-à-dire de l'esprit chrétien, par le monde social, vient corroborer d'une manière singulièrement frappante, les observations que nous avons faites antérieurement.

Posons la question le plus clairement possible.

Nous en sommes à traiter des devoirs de l'Etat, c'est-à-dire des devoirs de l'autorité qui gouverne dans l'état, et sous ce titre nous abordons la question de l'éducation. Cependant nous commençons par revendiquer en

faveur de l'autorité religieuse le droit de contrôle en cette matière. Si donc l'éducation est du ressort de l'Eglise, ne devrait-on pas dire que l'Etat n'a pas à s'en préoccuper et que par conséquent il est illogique de la ranger sous le titre des obligations de l'autorité civile ?

C'est ici qu'est tout le nœud de la difficulté ! Essayons de le résoudre.

La société naturelle a des devoirs relatifs à l'éducation de l'individu ; elle est intéressée au perfectionnement de ses membres, et tenue d'y pourvoir.

Mais quels sont ses devoirs. ?

Pour jeter la lumière dans le domaine des idées, exposons d'abord qu'est-ce que l'éducation ?—

L'éducation, dans son sens le plus étendu, inclue l'instruction et l'éducation proprement dite, c'est-à-dire le perfectionnement de l'intelligence et le perfectionnement de la volonté. Perfectionner l'intelligence de l'homme, c'est lui donner une connaissance parfaite de sa fin et des moyens par lesquels il peut l'atteindre. C'est pour cela que Dieu lui a donné l'intelligence ; et ce serait contraire aux desseins de Dieu sur l'homme que de diriger son intelligence vers un *autre* ordre de chose pris *d'une manière absolue*. Ce serait en outre agir en opposition avec les besoins innés de l'intelligence, qui, ainsi que nous l'avons démontré dans l'article II, se porte d'elle-même, par la force de sa nature, à la connaissance de Dieu, de sa fin,

et des moyens qui doivent l'y conduire.

Sans doute, l'esprit humain a, de plus, un besoin inné d'être éclairé sur les choses de l'ordre purement naturel et matériel, puisque l'homme tend à une félicité naturelle ici-bas,, à une fin naturelle sur la terre, fin intermédiaire il est vrai, mais *réelle* ; et précisément parce qu'elle est réelle, elle doit produire dans la nature de l'homme, une tendance proportionnée aux exigences qu'elle fait naître en lui ; mais qu'on ne l'oublie pas, cette fin naturelle est subordonnée à une fin supérieure comme le moyen l'est à la fin. De plus la félicité de l'homme, même ici-bas, consiste *essentiellement* dans la possession des biens qui se rapportent à cette fin supérieure : celle-ci est le principe premier de ses tendances. Conséquemment le besoin qui porte l'esprit humain à désirer d'être éclairé sur les choses de l'ordre matériel est, d'abord, secondaire chez lui, et ensuite subordonné à une tendance aux biens de l'ordre moral.

Quant à la volonté, elle dépend absolument de l'intelligence comme de sa règle : elle se porte vers les choses telles qu'elles sont perçues par l'intellect ; et par conséquent, l'éducation de la volonté, l'éducation du cœur, doit être en conformité parfaite avec l'instruction donnée à l'intelligence.

Que faut-il conclure de là ? C'est que l'éducation de l'homme est *essentiellement morale.* Ce n'est pas tout. L'homme est destiné à une fin surnaturelle. Sa tendance

naturelle à sa fin se résout à cette fin surnaturelle et aux moyens d'y arriver, ainsi que nous l'avons démontré dans l'article III. Donc son intelligence doit être éclairée, d'abord, sur cet objet, et son cœur doit être dirigé vers lui comme le premier but de ses aspirations. Or, c'est là la mission de la religion. Donc l'éducation est *essentiellement religieuse*. Que faut-il conclure de là encore ?—C'est que l'éducation réglée et faite en dehors de la religion, l'éducation *athée*, est une contradiction manifeste avec les desseins de Dieu sur l'homme, avec la nature même de l'homme, et conséquemment est une utopie. Que faut-il conclure de là enfin ?—C'est que l'Etat n'ayant pas le droit de juger ni de prescrire en matière de religion, n'a pas et ne peut pas avoir un contrôle absolu en matière d'éducation.

Mais comment donc résoudre la difficulté ?—D'un côté l'on voit l'obligation pour la société civile de pourvoir au perfectionnement de l'individu, et de l'autre, son impuissance radicale à diriger seul l'éducation.

Cette difficulté est analogue à celle que nous avons rencontrée à propos de l'unité sociale, et elle doit être résolue de la même manière.

C'est, en effet, la seule solution qui puisse satisfaire la vérité. En traitant de l'unité sociale, nous y avons vu la nécessité du lien religieux pour la perfection de cette unité, d'un côté, et l'impuissance pour l'Etat de prescrire en matière de religion, de

l'autre. La difficulté a disparu devant le fait de la révélation, et de la vocation des sociétés à l'ordre surnaturel ; et nous en avons conclu la nécessité de la religion, c'est-à-dire du catholicisme, pour la perfection de l'unité sociale.

Ce même fait de la révélation, vient faire disparaitre la difficulté présente. Le catholicisme, nécessaire à la perfection de l'unité sociale, est également nécessaire à la perfection de l'éducation de l'individu. Sans lui, l'éducation sera toute terrestre, contraire à la volonté du Créateur et à la nature de la Créature qu'il a faite tout spécialement, et avant tout, pour le connaître et l'aimer.

Les hommes sont, à la fois, membres de la société civile et de la société religieuse, ils doivent l'obéissance à la première pour tout ce qui regarde l'ordre extérieur ; mais ils doivent subir la direction de la seconde pour tout ce qui regarde la morale et la religion, et conséquemment en matière d'éducation, puisque l'éducation est essentiellement morale, essentiellement religieuse.

Quels sont donc les devoirs de l'Etat en matière d'éducation ?

Ces devoirs sont, d'abord, analogues à ceux qui lui incombent en matière de religion : aider l'Eglise dans l'ordre extérieur, c'est-à-dire, pourvoir aux moyens extérieurs, aux établissements, à leur entretien, à leur protection.

Mais doit-on restreindre à cette action indirecte la part que doit prendre la société

civile dans l'éducation ?—Non. En combattant pour faire rendre à Dieu et à son Eglise ce qui appartient à Dieu et à son Eglise, nous tenons aussi à rendre à César ce qui appartient à César. Loin de nous est la pensée d'amoindrir les droits de l'Etat. Nous lui reconnaissons hautement des droits directs relativement à l'éducation. La fin spéciale de l'Etat est d'aider l'individu à arriver à la félicité naturelle : or cette félicité, pour l'homme, dépend du développement intellectuel et moral aussi bien que du développement des ressources physiques ; conséquemment l'Etat non seulement peut, mais doit pourvoir, pour sa part, autant que ses attributions le lui permettent, à ce double moyen de prospérité. Rien ne l'empêche d'ouvrir des écoles, de choisir des maîtres, et de prendre tous les moyens qui sont en son pouvoir pour procurer l'instruction et la moralisation des enfants. Je dirai plus : l'Etat a l'obligation de surveiller l'enseignement public pour qu'il ne sorte pas des limites du vrai et de l'honnêteté. Et parce que les atteintes portées à la moralité sont en même temps des infractions aux lois naturelles, aux lois divines, et sont opposées à la religion ; l'Etat a le devoir strict d'éloigner des établissements d'éducation les fausses doctrines, les maitres immoraux ou impies. Pourquoi? Parce que, nous l'avons déjà prouvé amplement, le bien religieux est le plus grand bien, non seulement pour l'individu, mais pour la société ; et celle-ci est tenue de

veiller à ce qu'il ne soit pas mis en danger dans l'éducation.

Certes, personne ne nous accusera de ne pas reconnaitre à la société civile ses droits.

Mais là s'arrêtent ses prérogatives ; nous lui nions énergiquement tout autre droit qu'elle voudrait s'arroger.

L'esprit moderne cependant, esprit de révolution et de destruction, ne se contente pas de cela. Poussé par ses tendances, il ne peut s'arrêter que lorsqu'il a foulé aux pieds les principes les plus fondamentaux de l'ordre social. Essentiellement exclusif au bénéfice de l'Etat, son dieu, sur toutes les questions sociales, il ne peut manquer de l'être sur celle de l'éducation surtout. Aussi il ne peut supporter l'idée que la société civile ait à compter avec deux autres sociétés qui appartiennent également à l'ordre social, et ont aussi des droits relatifs à l'éducation : l'une des droits *antérieurs* à ceux de l'Etat parce qu'ils sont naturels ; et l'autre des droits *supérieurs* parce qu'ils sont surnaturels.

L'esprit moderne affiche la *libéralité* pour devise : il se dénomme lui-même *libéral*. Et comment traduit-il sa prétendue devise en pratique ? En niant péremptoirement, en dépit de la vérité et du bon sens, les droits de la famille et les droits de l'Eglise en matière d'éducation. Il donne à l'Etat le monopole de l'instruction : il en fait le maître absolu. Etablissons donc les principes.

L'Etat, quelque soit la part active qu'il

doive prendre dans l'éducation, ne peut en être le maître absolu : en d'autres termes, il n'a pas, seul, droit sur cette matière.

L'ordre social est constitué par trois sociétés parfaites et distinctes. L'individu est à la fois membre de la Famille, de l'Etat et de l'Eglise. Chacune de ces trois sociétés a des devoirs respectifs vis-à-vis de l'individu en matière d'éducation. En conséquence, les droits de l'État sont nécessairement limités par ceux de la Famille et ceux de l'Eglise.

Voyons d'abord quelle est la position relative de l'Etat vis-à-vis de la Famille.

Les droits des parents sur l'éducation de leurs enfants sont antérieurs à ceux de la société civile, ne dérivent pas de celle-ci, mais de la nature.

La Famille, en effet, est une société constituée indépendamment de l'Etat et lui est antérieure. Ce n'est pas l'Etat qui place les enfants au sein de la famille ; c'est la nature qui les y fait naître. Conséquemment les devoirs et les droits de l'autorité domestique sur les fils de famille n'ont pas leur source dans la société civile mais dans la nature. Ceci est trop évident pour demander une démonstration.

Or quels sont les devoirs des parents vis-à-vis de leurs enfants ?— Leur procurer ce qui leur est nécessaire pour conserver l'existence et arriver à leur fin. Mais qui pensera à nier que l'éducation physique, intellectuelle et morale ne soit le premier de ces devoirs ?—Donc l'obligation des parents re-

lative à l'éducation de leurs enfants est naturelle et ne découle pas des lois civiles. Toute obligation naturelle implique un droit du même genre. Donc le droit des parents sur l'éducation de leurs enfants est naturel. De même que personne peut les exempter de leur obligation, précisément parce qu'elle leur est imposée par la nature dont les lois sont immuables et au-dessus de toute puissance humaine, de même aussi personne ne peut leur ravir leur droit parce qu'il dérive de la même source.

Comment peut-on expliquer maintenant les droits que nous avons donnés plus haut à l'Etat ?

La chose est très-facile.

Les familles entrent dans l'association civile pour y trouver des secours et des avantages dont elles seraient privées dans leur isolement. La mission de l'Etat est de fournir ces secours et ces avantages aux familles, mais nullement de se substituer à elles dans le domaine domestique. L'Etat doit aider la famille à remplir ses obligations, mais nullement en faire ses obligations propres. L'Etat doit protéger les droits de la Famille, mais nullement les usurper. En un mot, l'Etat doit fournir à la famille tout ce qui lui est nécessaire pour accomplir ses devoirs relatifs à l'éducation de ses membres mais nullement s'emparer de l'éducation comme de son affaire propre.

Qu'il mutiplie les établissements d'éducation, qu'il ouvre des écoles autant qu'il

pourra le faire ; qu'il y envoie des maîtres ; mais, bien entendu, qu'il laisse le père de famille libre de choisir l'institution à laquelle il veut confier l'éducation de son enfant : car c'est son droit. S'il le force à adopter *telle* institution, s'il lui *impose* ses écoles et ses maîtres, il blesse ses droits, et conséquemment la loi naturelle sur laquelle seule ils reposent.

" Si les parents, dit un écrivain contemporain, ont *naturellement* droit à la fin qui est l'éducation, ils ont *naturellement* droit de choisir les moyens, c'est-à-dire les *écoles et les maîtres en qui ils ont confiance* ; et l'Etat ne saurait leur ravir cette liberté sans faire invasion dans un domaine qui ne lui appartient pas."

L'autorité municipale ouvre des marchés publics pour faciliter aux individus la vente de leurs produits. S'en suit-il que les individus seront *forcés* de ne vendre aucun de leurs produits en dehors de ces marchés ? L'individu ne reste-t-il pas libre de vendre ses grains à tout autre endroit ou à son propre domicile, s'il le veut ?— Eh bien ! il en est de même, on peut dire, jusqu'à un certain point, des écoles publiques. L'Etat est tenu d'en ouvrir, de les établir sur le meilleur pied possible, et de mettre ainsi à la disposition des parents les moyens qui leur permettront de pourvoir facilement à l'éducation de leurs enfants. Mais a-t-il le droit de forcer la fréquentation de ces écoles ? — Et comment ! on n'osera pas forcer, par

respect pour la justice, et on a raison en cela, on n'osera pas forcer, dis-je, l'individu à venir vendre ses grains à un marché déterminé ; on n'osera pas attenter à la liberté qui lui appartient de vendre comme il entend et où il lui plait quelques minots de blé, et on ne craint pas d'attenter à sa liberté et à ses droits dans un bien incomparablement plus précieux, dans ce qu'un père de famille chrétien, dans ce qu'un père de famille qui n'est pas chrétien même, si l'on veut, a de plus cher au monde : ses enfants, la formation de leur intelligence et de leur cœur ? Allons donc, Messieurs les adorateurs de l'Etat-dieu, où avez-vous donc mis votre logique ? C'est absolument comme qui dirait qu'il ne faut pas dérober cinq sous à un individu pour respecter son droit de propriété, et qui cependant prêcherait qu'il faut s'emparer de sa maison et de ses terres ! Et encore plus que cela, puisqu'il n'est pas possible d'établir une proportion entre des biens dont la valeur se pèse au poids de la monnaie et un bien naturel et d'un ordre supérieur, telle que l'éducation du fils de famille.

Affirmons-le donc énergiquement : l'Etat ne peut, sous aucun prétexte que ce soit, imposer ses écoles et ses maîtres, mais il doit laisser les parents user librement des droits qu'ils tiennent de la nature même, en confiant l'éducation de leurs enfants à qui ils jugent à propos, soit aux écoles publiques, soit à des institutions séparées, soit à des

maîtres privés. Tout ce qui revient à l'autorité civile, c'est de voir à ce que l'enseignement public qui se donne dans ses écoles ne sorte pas des limites de la vérité et de la morale et de l'honnêteté, et de plus ne soit pas opposé à la religion.

Mais ici se présente une question importante. Où l'Etat trouvera-t-il la règle du vrai et du faux, du juste et de l'injuste ? Est-ce en lui-même ou dans un principe supérieur à lui ?

" Si Dieu, lit-on dans la *Semaine Religieuse*, n'était pas intervenu miraculeusement dans les affaires humaines, s'il n'avait pas lui même promulgué la loi naturelle, s'il n'avait pas révélé des vérités surnaturelles, imposé des préceptes positifs, institué une société chargée de conserver, d'intimer ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire pour arriver à la fin dernière, l'Etat eut été la règle intellectuelle, morale et religieuse de ses sujets. Mais la Providence, en laissant à la puissance civile la faculté de déterminer les intérêts temporels de l'humanité, et en lui imposant non-seulement le devoir de ne gêner en rien l'obtention de la fin dernière, mais encore l'obligation de l'aider et de la favoriser, s'est réservée une autorité absolue à l'égard de tout ce qui touche à la vérité, à la justice et à la religion, et en a confié la direction suprême et infaillible à une société d'origine céleste qui se nomme l'Eglise Catholique.....

" C'est donc l'Eglise que l'Etat, dont les

sujets sont chrétiens, doit écouter quand il s'agit de déterminer le vrai et le juste dans leurs rapports avec le salut. Si l'Eglise est placée comme un phare au sommet de l'humanité pour l'éclairer et la diriger, si elle est une société parfaite, il suit de là qu'elle a, en matière d'éducation, tous les droits civils de l'Etat, et d'*autres que l'Etat n'a pas.* En sa qualité de société doctrinale au premier chef, elle peut ouvrir des écoles, instituer des méthodes, choisir des maîtres, donner des grades indépendamment de l'Etat, et cela non-seulement pour les sciences théologiques qui sont immédiatement de son ressort, mais aussi pour les sciences profanes, qui relèvent d'Elle médiatement en vertu de leur affinité avec les connaissances sacrées. Bien plus, l'Etat n'a pas de surveillance à exercer sur Elle, *tandis qu'Elle a le droit d'examiner les livres, les maîtres, l'enseignement des écoles officielles, afin de les empêcher de dévier de la ligne de la verite religieuse ot morale.*"

Cet extrait tient lieu de ce que nous avons à dire sur la position rélative de l'Etat vis-à-vis de l'Eglise en matière d'éducation, parce qu'il exprime notre pensée. L'enseignement public ne peut être séparé et fait indépendamment de la religion : l'autorité religieuse a le droit d'y intervenir pour ce qui regarde la morale et la religion, et elle tient ce droit non de l'Etat qui ferait ainsi par Elle une surveillance qu'il ne peut faire par lui-même, mais de Celui qui l'a instituée

pour être la gardienne de ses préceptes, de sa morale et de sa loi.

Voilà la solution que nous laissions entrevoir plus haut, sur la difficulté de concilier l'obligation pour l'Etat de pourvoir au développement intellectuel des individus, d'un côté, et son impuissance à procurer, par lui seul, une éducation parfaite, l'éducation étant essentiellement morale et religieuse tout en embrassant les choses de l'ordre purement temporel.

Enlevez le catholicisme de l'éducation, vous avez de suite l'éducation athée. Or, nous n'avons pas besoin de faire de longues dissertations pour montrer l'absurdité d'un système d'éducation d'où l'enseignement religieux est banni. Nous avons là-dessus l'enseignement de l'Eglise émis par l'immortel Pie IX, dans un Bref adressé à l'archevêque de Fribourg. Nos lecteurs nous sauront gré de leur communiquer ce document important, où le Saint-Père, après avoir attiré l'attention sur le profond travail qui s'opère au sein de la société pour détacher l'homme de Dieu, montre les conséquences funestes d'une éducation non-chrétienne, expose quel est le but premier des écoles populaires, et enfin déclare l'impossibilité dans laquelle se trouve l'Eglise d'abdiquer ses droits sur les écoles. Ecoutons cette voix plus autorisée que toute autre auprès de la conscience catholique.

" Personne ne peut ignorer, que la triste, la déplorable condition où la société aujourd'hui se trouve de plus en plus réduite, a sa

source dans les funestes manœuvres employés de tous côtés pour éloigner chaque jour davantage des maisons d'éducation publique et même du sein des familles la sainte foi, la religion du Christ, sa doctrine de salut, et pour y gêner son action jusqu'à la rendre impossible. Ces manœuvres pernicieuses viennent, par une conséquence nécessaire, de toutes ces doctrines détestables que, dans ces jours malheureux, nous avons la douleur de voir se répandre partout de plus en plus et lever plus audacieusement la tête au grand détriment de la république chrétienne et de la société civile. En effet, lorsqu'on nie avec impudence les vérités révélées de Dieu ou qu'on prétend les soumettre à l'examen de la raison humaine, la subordination des choses naturelles à l'ordre surnaturel disparaît ; les hommes sont éloignés de leur fin éternelle, leurs pensées et leurs actions sont ramenées aux limites des choses matérielles et fugitives de ce monde. Et parce que l'Eglise a été établie par son divin Auteur comme la colonne,le fondement de la vérité, pour enseigner à tous les hommes la foi divine et garder dans son intégrité le dépôt qui lui en a été confié ; pour diriger la société et les actions des hommes, et pour les établir dans l'honnêteté des mœurs et la régularité de la vie d'après la règle de la doctrine révélée : les fauteurs et les propagateurs des mauvaises doctrines font tous leurs efforts pour dépouiller la puissance ecclésiastique de son autorité vis-à-vis de la so-

ciété humaine. Ils ne négligent rien pour resserrer chaque jour dans de plus étroites limites, ou pour écarter complètement des institutions sociales toute puissance ecclésiastique et l'action salutaire, que, en vertu de son autorité divine, l'Eglise a toujours exercée et doit exercer toujours sur ces institutions ; enfin, ils cherchent par tous les moyens à soumettre les sociétés humaines au pouvoir absolu de l'autorité civile et politique, suivant le bon plaisir de ceux qui commandent, et les opinions changeantes du siècle.

Il n'est pas étonnant que ce funeste travail se fasse surtout dans l'instruction et l'éducation publique de la jeunesse ; mais qu'on n'en doute pas, les plus grands malheurs attendent la société où cette éducation soit publique,soit privée, de la jeunesse, qui a tant d'influence sur la prospérité de la société religieuse et de la société civile, est soustraite au pouvoir modérateur de l'Eglise et à son action salutaire. Par là, en effet, la société perd peu à peu ce véritable esprit chrétien qui seul peut conserver d'une façon stable les fondements de l'ordre et de la tranquillité publique, procurer et règler le véritable et utile progrès de la civilisation, et fournir aux hommes des secours dont ils ont besoin pour atteindre leur dernière fin après leur passage dans cette vie mortelle, c'est-à-dire pour obtenir le salut éternel. Un enseignement qui non-seulement ne s'occupe que de la science des

choses naturelles et des fins de la société terrestre, mais qui de plus s'éloigne des vérités révélées de Dieu, tombe inévitablement sous le joug de l'esprit d'erreur et de mensonge : et une éducation qui prétend former, sans le secours de la doctrine et de la loi morale chrétienne, les esprits et les cœurs des jeunes gens d'une nature si tendre et si susceptible d'être tournée au mal, doit nécessairement engendrer une race livrée sans frein aux mauvaises passions et à l'orgueil de sa raison ; et des générations ainsi élevées ne peuvent que préparer aux familles et à l'Etat les plus grandes calamités.

Mais si ce détestable mode d'enseignement, séparé de la foi catholique et de la puissance de l'Eglise, est une source de maux pour les particuliers et pour la société, lorsqu'il s'agit de l'enseignement des lettres et des sciences, et de l'éducation que les classes élevées de la société puisent dans les écoles publiques, comment ne pas voir que la même méthode produira des résultats beaucoup plus funestes, si elle est appliquée aux écoles populaires ? C'est surtout dans ces écoles que les enfants du peuple, de toutes les conditions doivent être, dès leur plus tendre enfance, soigneusement instruits des mystères et des préceptes de notre sainte Religion et formés à l'honnêteté de la vie. Dans ces écoles la doctrine religieuse doit avoir la première place en tout ce qui touche soit l'éducation, soit l'enseignement, et dominer de telle sorte que les autres connaissances don-

nées à la jeunesse y soient considérées comme accessoires. La jeunesse se trouve donc exposée aux plus grands périls, lorsque dans ces écoles l'éducation n'est pas étroitement liée à la doctrine religieuse.

Les écoles populaires sont principalement établies en vue de donner aux peuples un enseignement religieux, de le porter à la piété et à une discipline morale vraiment chrétienne; c'est pourquoi l'Eglise a toujours revendiqué le droit de veiller sur ces établissements avec plus de soin encore que sur les autres, et de les entourer de toute sa sollicitude. Le dessein de soustraire les écoles populaires à la puissance de l'Eglise et les tentatives faites pour le réaliser sont donc inspirés par un esprit d'hostilité contre elle et par le désir d'éteindre chez les peuples la lumière divine de notre très sainte foi.

Aussi, l'Eglise, qui a fondé ces écoles avec tant de soin et les a toujours maintenues avec tant de zèle, les considère comme la meilleure partie de son autorité et du pouvoir ecclésiastique, et toute mesure dont le résultat est d'amener une séparation entre les écoles et l'Eglise lui cause, ainsi qu'à ces écoles elles-mêmes, le plus grand dommage. Ceux qui prétendent qu'elle doit abdiquer ou suspendre son pouvoir modérateur et son action salutaire sur les écoles populaires, lui demandent en réalité de violer les commandements de son divin auteur et de renoncer à l'accomplissement du devoir qui lui a été imposé d'en haut de veiller au salut de tous

les hommes. Dans tous les lieux, dans tous les pays où l'on formerait, et surtout où l'on exécuterait ce pernicieux dessein de soustraire les écoles à l'autorité de l'Eglise, et où la jeunesse serait, par suite, misérablement exposée au danger de perdre la foi, ce serait donc très-certainement pour l'Eglise " une obligation rigoureuse " non-seulement de faire tous ses efforts et "d'employer tous les moyens pour procurer à cette jeunesse l'instruction et l'éducation chrétienne qui lui sont nécessaires, mais encore d'avertir tous les fidèles et de leur déclarer que l'on ne peut en conscience fréquenter de pareilles écoles, instituées contre l'Eglise Catholique....."

Telle est la doctrine de l'Eglise ; tel doit être par conséquent le sentiment de tout catholique, sur la question de l'éducation.

La conclusion en est que le catholicisme est nécessaire au perfectionnement de l'intelligence et de la volonté de l'homme, et que, par suite, l'Etat est dans une impossibilité radicale d'arriver, par lui seul, en dehors du catholicisme, à la réalisation de ce perfectionnement.

Quant au perfectionnement des ressources matérielles, il est du ressort absolu de l'action civile de la société. Celle-ci peut le réaliser chaque jour, de plus en plus, par elle-même. C'est là, du reste, l'objet de sa mission propre. Mais il ne faut pas oublier que cette perfection matérielle est accidentelle à la société, ainsi que nous l'avons vu précé-

demment ; et que, si elle n'est pas basée sur l'ordre moral, c'est-à-dire si elle n'est pas unie à la perfection essentielle, elle ne saurait se soutenir, et tombera bientôt en ruine.

Abordons maintenant l'action politique de la société.

X

De la Perfection sociale et de la nécessité du Catholicisme.—Perfection de l'action politique.

La société est, pour les individus, un moyen d'arriver à la félicité naturelle ; mais la valeur du moyen est déterminée par la fin. La société sera donc bien réglée, ainsi que nous l'avons vu, si elle est en état de protéger et de perfectionner l'action sociale des individus. Pour arriver à ce résultat, elle doit travailler à perfectionner son être et son opération. Or c'est là le double objet de l'action *politique* de la société, c'est-à dire du gouvernement qui la régit.

Lorsque l'autorité forme l'être social, elle constitue la société : elle agit comme pouvoir *constituant*.

L'action de la société tend à obtenir la fin qui lui est marquée par le Créateur. Or les moyens propres à arriver à un but se réduisent à le connaître, à le vouloir, à la faculté de l'atteindre : moyens de *connaissance*, d'*autorité*, de *force*. "La première affaire du gouvernement," dit M. Guizot, à ce sujet, "c'est de chercher cette vérité, de découvrir ce qui est juste, ce qui convient. Quand il l'a trouvé, il le proclame ; il faut alors qu'il tâche de le faire entrer dans les esprits. Lorsque le parti que le pouvoir a adopté n'obtient pas la soumission volontaire de

tous, le gouvernement emploie alors la force pour se faire obéir." (1)

On voit que les facultés de la société sont anologues à celles de l'individu; *connaître*, *vouloir* et *exécuter*. De même donc que l'individu est parfait dans son action, lorsque ses facultés sont capables de bien produire leurs actes respectifs, de même aussi l'opération sociale sera plus ou moins parfaite, selon la perfection qu'elle mettra à connaître, à vouloir, et à accomplir les actes qui lui sont propres. A l'aide de cette connaissance parfaite, de cette volonté, de cette énergie, elle tend directement au but de l'ordre politique : maintenir et perfectionner l'ordre civil, en protégeant les droits de l'individu, et en augmentant ses ressources. (2)

Lorsque l'autorité remplit sa mission de former la connaissance sociale, elle agit comme *pouvoir délibératif*. Lorsqu'elle forme la volonté sociale, elle agit comme *pouvoir législatif*. Lorsqu'elle s'exerce à plier les volontés des individus aux lois, elle agit comme *pouvoir exécutif*. Celui-ci peut s'appeler *gouvernement* lorsqu'il règle les personnes; *administration*, lorsqu'il règie les choses; *pouvoir judiciaire*, lorsqu'il réagit contre les obstacles provenant de la résistance des sujets; *force publique*, lorsqu'il réagit contre les obstacles provenant de l'extérieur.

---

(1) Civil. Europ., leg. V.

(2) Voyez Taparelli, Droit naturel, n. 1047.

Voilà la division des pouvoirs politiques telle que donnée en théorie par les publicistes, et telle que mise en pratique, sous une forme ou sous une autre, dans les diverses sociétés. Or l'action de chacun de ces pouvoirs ne peut recevoir son entière perfection que du catholicisme.

La fonction du pouvoir constituant est de former l'être social. La société est un être moral dont l'essence se trouve dans l'unité. L'unité sociale repose sur l'union des intelligences et des volontés des individus associés, union actuée par l'autorité. La fonction du pouvoir constituant revient donc à donner l'unité au corps social; et son action sera parfaite d'autant qu'elle réalisera la perfection de l'unité politique.

En traitant de l'unité sociale, nous y avons vu la nécessité du lien religieux, du catholicisme par conséquent, pour sa perfection. Et en raison de la connexion intime qui existe entre l'idée de l'unité sociale et l'idée de l'unité politique, nous pouvons, jusqu'à un certain degré, conclure de la nécessité du lien religieux pour la perfection de l'unité sociale, la nécessité de ce même lien pour la perfection de l'unité politique. Nous disons *jusqu'à un certain degré*; car nous ne voulons pas exagérer les principes; et nous faisons de suite une distinction que nous croyons de la plus haute importance.

L'unité sociale et l'unité politique, tout en se rapportant au même objet, l'union des

individus associés, ont cependant entre elles une différence essentielle.

La première implique l'idée de cette union en autant qu'elle doit exister d'une manière complète entre les membres associés, et suppose nécessairement l'unité religieuse, puisqu'elle ne peut, ainsi que nous l'avons prouvé antérieurement, être réalisée parfaitement au sein de la multitude, à moins que la religion ne vienne la cimenter par le lien religieux. La seconde, au contraire, a trait directement à l'action de l'autorité politique. Et l'autorité politique n'a pas le droit de prescrire en matière de religion, parce qu'elle ne peut pas forcer l'adhésion des intelligences à ce qu'elle voudrait établir comme vrai, ce droit reposant uniquement sur le privilége de l'infaillibilité. Et nous ne sachions pas qu'aucun gouvernement, jusqu'à ce jour, ait prétendu s'arroger l'infaillibilité doctrinale en matière de religion. Conséquemment, le lien religieux, bien qu'essentiel à l'unité sociale parfaite des esprits dans l'ordre civil, est cependant secondaire relativement à l'unité des esprits dans l'ordre politique. Pourquoi ? parce que l'unité politique, constituant le terme direct de l'action du pouvoir politique, doit évidemment se rapporter directement au but immédiat de la société, qui est l'ordre extérieur ; et l'unité politique doit être effectuée principalement par l'union des intelligences dans l'ordre extérieur.

Nous tenons à être bien compris dans

cette distiction fondamentale, qui est de nature à trancher plus d'une difficulté. L'unité sociale ne peut être parfaite, à moins d'être basée sur l'unité religieuse. L'unité religieuse ne peut être effectuée que par une autorité infaillible. L'unité sociale parfaite est donc le résultat d'une double action, émergé d'un double principe, d'une double autorité. L'autorité religieuse réalise l'unité religieuse; l'autorité politique réalise l'unité politique. Cette double unité constitue l'unité sociale parfaite. Celle-ci ne peut exister sans ces deux principes constitutifs. Elle ne peut exister sans l'unité religieuse; nous l'avons déjà démontré. Elle ne peut exister sans l'unité politique, parce que l'unité sociale par rapport aux dogmes de la religion ne peut établir par elle-même une union parfaite entre les intelligences associées dans un corps social dont le but immédiat est l'ordre extérieur. Elle est nécessaire comme ciment et soutien de cette union: mais elle la présuppose déjà existante, en vertu d'un principe qui se rapporte directement à la fin immédiate de ce corps social. Si l'unité sociale fait défaut sous ce rapport, la société civile est impossible. Nous le répétons, l'unité sociale parfaite repose sur une double unité: l'une par rapport aux dogmes de la religion; l'autre par rapport à la raison politique, *la raison d'Etat*: en d'autres termes, l'unité *religieuse* et l'unité *politique*.

Nous voyons reparaître de soi et tout na-

turellement, ce que nous avons émis plus haut, à savoir, que l'ordre politique existe en vue de l'ordre civil; que le premier est ordonné au second comme un moyen l'est à sa fin.

Mais qu'on ne cherche pas à forcer la conséquence, en nous faisant conclure que l'ordre religieux devrait aussi exister en vue de l'ordre civil, puisqu'il concourt, de pair avec l'unité politique, à constituer l'unité sociale parfaite. Il y a une différence essentielle entre les deux : c'est que l'ordre civil est la fin de l'ordre politique, mais nullement la fin de l'ordre religieux. Il suffit d'indiquer cette différence pour qu'elle soit prouvée. L'ordre religieux est nécessaire à la perfection de l'ordre civil, mais n'existe pas en vue de lui donner cette perfection. Il existe en vue d'une fin supérieure, à laquelle l'ordre civil lui-même est ordonné comme un moyen l'est à sa fin. Il entraine avec lui, dans cette condition de subordination, l'ordre politique dont il est la règle.

On voit qu'au contraire, en forçant la conséquence, on doit nécessairement retomber sur les principes que nous avons établis au début : preuve évidente que nos déductions sont parfaitement logiques.

Il est absurde, nous le répétons, d'accorder à l'autorité politique le droit de prescrire des règles à la société en matière de religion, parce que cette autorité n'a pas le droit, encore moins le devoir, d'obtenir l'adhésion intérieure. Elle ne peut pas régler

le jugement de ses sujets. Cela suppose le privilége de l'infaillibilité. Cette doctrine cependant est prêchée et mise en pratique en Angleterre, en Prusse et dans les autres pays protestants, où l'autorité politique est en même temps la première autorité en matière de religion. On voit là encore le ridicule et l'inconséquence des nations protestantes, qui, après avoir rejeté l'autorité *infaillible* que Jésus-Christ a placée à la tête de son Eglise, se sont livrées à la merci de tous les souverains dont elles font autant de pontifes *faillibles*.

Faut-il conclure cependant que l'autorité politique n'ait aucun devoir en matière de religion? Non. La vérité se trouve rarement dans l'un ou l'autre de deux extrêmes. Essayons d'élucider, en deux mots, cette question, et à déterminer où se trouve le juste milieu, et par là même le vrai. Nous nous contenterons d'énoncer quelques propositions fondamentales, dont les preuves se trouvent évidemment renfermées dans les aperçus que nous avons donnés jusqu'ici.

1o. L'unité sociale parfaite exigeant nécessairement l'unité religieuse ; et, l'autorité politique ayant mission de réaliser l'unité du corps social, cette autorité est éminemment intéressée à l'unité religieuse des membres de la société.

2o. L'autorité politique n'étant pas infaillible, et ne pouvant pas prescrire en matière de religion, n'a pas le droit d'imposer une religion *sociale*.

3o Dans l'ordre naturel, une religion *sociale* ne pourrait pas être une religion *positive*, parce qu'une religion positive, c'est-à-dire revêtue d'une forme ou d'un rite déterminés, suppose évidemment une autorité obligeant à ce rite.

4o Dans l'ordre naturel, la société pourrait et devrait exiger que certaines verités religieuses qui sont naturellement nécessaires à l'ordre,et évidentes,celles-là surtout sur lesquelles repose tout l'ordre social, ne soient pas attaquées : par conséquent une religion sociale ne pourrait être que *négative* ou *prohibitive*.

5o S'il existe une société dans laquelle tous connaissent par une révélation infaillible, leurs devoirs envers le Créateur et les reconnaissent d'un commun accord, une semblable société est tenue d'accepter et d'accomplir ces devoirs. Elle doit prendre autant qu'il est en son pouvoir des mesures pour empêcher qu'on ne détourne ses membres de leur accomplissement dans l'ordre extérieur.

6o Dans une société où la révélation a été raisonnablement acceptée comme divine, elle devient une véritable *loi sociale*, dont la violation constitue un *délit social*.

7o Si, nonobstant les efforts de la société, le sophisme ou autre cause réussit à détourner de la vérité révélée une portion notable de ses membres, la société n'ayant pas le droit de les contraindre, par la force, à les embrasser de nouveau, pourra tolérer les

erreurs, tout en travaillant à les faire disparaître, et en veillant à ce que la perversion ne se propage pas parmi les membres intacts (1).

8o Aucune autre religion que la religion révélée ne peut devenir raisonnablement une *religion sociale*, étant dépourvue du fondement de l'*infaillibilité*.

9o Dans une société où le catholicisme n'est pas la religion d'Etat, le gouvernement est tenu de laisser une liberté absolue au catholicisme, parce que ceux qui ont le bonheur de posséder les vérités révélées ont un droit strict à ce qu'ils n'en soient pas dépouillés par une autorité *faillible* et *incompétente*.

Pour résumer, l'autorité politique a le droit et le devoir de s'opposer à la démolition des premières vérités naturelles.

Elle ne peut pas protéger *efficacement* d'autres dogmes *positifs*, si une révélation évidente fait défaut. Mais si la révélation vient à son aide, alors elle a le droit et le devoir de procurer l'unité des intelligences par rapport aux vérités qu'elle manifeste, sans employer la force toutefois, et de défendre toute manifestation de sentiments contraires, dès lors que ces sentiments tournent au détriment des individus et de l'unité sociale. Dans toute société qui, dans la majorité de ses membres, se déclare indépendante de

---

(1) Les propositions 3, 4, 5, 6, 7 sont extraites de Taparelli. (Droit Naturel, 883 et suivant) et nous pouvons par conséquent les appuyer sur son autorité.

ces vérités révélées, l'autorité, n'ayant pas le droit de contraindre les sujets en matière religieuse, *tolère* l'erreur tant que celle-ci ne s'attaque pas directement à l'ordre social, mais doit travailler à arrêter sa propagation et à la faire disparaître, sans toutefois employer aucun moyen de force. Si l'autorité s'est elle-même déclarée indépendante de ces mêmes vérités,elle se constitue dans une impossibilité radicale de former une *religion d'Etat*, et est tenue de laisser une liberté pleine et entière au catholicisme.

Ces quelques aperçus donnent lieu à des conséquences de la plus haute importance sociale :

1o La religion catholique seule peut être constituée religion d'Etat, parce que, seule, elle offre des dogmes positifs proclamés par la révélation, et interprètés par une autorité infaillible.

2o Dans une société chrétienne où le catholicisme est admis socialement, ainsi qu'il doit l'être, l'autorité constituante a le devoir de faire passer les lois fondamentales de l'Eglise, en matière de morale, dans les constitutions de l'Etat pour être la base de ces constitutions et la règle de toutes les lois civiles, car nous avons suffisamment démontré que la société naturelle, bien qu'ayant une fin immédiate renfermée dans l'ordre naturel et temporel, est cependant ordonnée à la fin dernière de l'individu, et doit en conséquence régler ses constitutions de manière à ce qu'elles soient, non un obs-

acle, mais un aide à l'accomplissement de la mission spirituelle dont l'Eglise est chargée.

Telles ont été, en effet, les constitutions des peuples de l'Europe, depuis leur conversion au Christianisme, jusqu'à l'époque des révolutions modernes engendrées par le protestantisme, la première révolte contre les principes, depuis le commencement de l'ère chrétienne.

3o Dans une société quelconque, c'est une institution tyrannique que de faire du Protestantisme une religion d'Etat, et de forcer la conscience à y adhérer. Ainsi l'Angleterre a violé les principes fondamentaux du Droit Social en prenant des mesures coercitives pour contraindre la nation irlandaise à abjurer sa foi.

4o L'absence du Catholicisme comme religion d'Etat dans une société chrétienne constitue cette société dans un état anormal.

Comme conclusion définitive, nous pouvons déduire la nécessité du Catholicisme pour la perfection de l'action politique du pouvoir constituant, bien que cette nécessité ne se trouve prouvée jusqu'ici que d'une manière indirecte.

Nous prouverons maintenant cette nécessité d'une manière directe :

L'objet principal du pouvoir constituant est de procurer l'union des intelligences par rapport à la fin immédiate de la société. Or, l'art d'unir l'intelligence présuppose néces

sairement une vérité qui les unisse ; et la vérité capable de faire plier la volonté c'est le *Droit*. " L'ordre politique basé sur le droit, dit Taparelli (1), unira naturellement les intelligences lorsqu'elles l'auront aperçu et les volontés ne pourront alors leur refuser leur adhésion. Le droit est-à proprement parler *la vraie raison d'Etat*, ou, pour mieux dire, *la raison d'Etat*, la raison en vertu de laquelle, dans une société déterminée, l'Etat revêt une forme déterminée, et exige certaines mesures préventives pour la conserver et la perfectionner. Ces mesures préventives n'étant que la conséquence logique de la constitution fondamentale, appartiennent aussi à la *raison d'Etat* ; la raison d'Etat n'est donc pas, comme plusieurs l'ont pensé, une exception aux règles de la justice naturelle : au contraire, s'écarter de ces règles, c'est précisément détruire toute raison d'Etat, c'est rendre l'Etat impossible, puisque celui-ci consiste dans cette union des esprits qui est formée par la force du droit, avec certaines formes déterminées par le droit lui-même ; cela est si vrai, qu'une société qui, dans l'acte de son organisation, abandonne les voies de la justice, tend à sa propre destruction, tout en prétendant s'organiser ; et c'est pour cela que nous voyons tant de vascillations dans les Etats qui doivent leur naissance aux révolutions : ils ne suivent pas le vrai progrès qui s'opère tou-

(1) Droit Naturel, 1054.

jours par le droit ; ils se trouvent dépourvus de cette vérité qui unit toutes les intelligences, et qui est l'*ordre véritable*. Une vérité *particulière*, capable seulement d'unir quelques intelligences, comme l'*intérêt*, la *passion*, etc., ne peut évidemment les unir toutes ; elle tend, au contraire, à les séparer." Mais le droit et la justice appartiennent à l'ordre moral. Nous avons suffisamment démontré la nécessité de la révélation à la connaissance parfaite de l'ordre moral et par là même du droit et de la justice.

En dehors du Catholicisme, l'expérience est là pour le prouver, le droit est remplacé par la force. Celle-ci devient la seule raison d'Etat. Quelle était en effet la raison d'Etat chez les peuples païens ? La force. Quelle est encore aujourd'hui la raison d'Etat en Angleterre, en Russie et partout où le Catholicisme n'est plus ? La force. Or, par la force, les intelligences n'auront jamais entre elles une union véritable. Par la force les volontés seront contraintes, mais ne seront jamais soumises. Donc le pouvoir constituant ne pourra arriver à former l'unité parfaite du corps social, à moins de la bâser sur le droit, à moins par conséquent d'être aidé de l'action du Catholicisme.

Une autre considération peut encore militer en faveur de cette conclusion. C'est la nécessité de la *résignation* pour l'unité politique. Nous trouvons cette considération dans Ventura, et nous nous contentons de citer les paroles de ce savant publiciste. " Nulle

société politique, dit-il, (1) ne saurait exister sans la hiérarchie des classes. Cette hiérarchie ne peut exister non plus sans la *résignation* des classes inférieures à l'humiliante et pénible condition où la Providence les a placées. Or il est impossible de faire de la résignation avec les croyances superstitieuses et ignobles du paganisme, ni avec le principe du libre examen, qui fait la bâse du Protestantisme, et qui laisse à l'homme la liberté de croire ce qu'il lui plaît et de vivre comme il croit. La résignation des masses à leur triste sort n'est donc et ne peut être que le résultat de la foi catholique..... Depuis que le principe du Protestantisme devenu révolution et les principes du philosophisme érigé en religion, nous ont fait la société politique, telle que nous la voyons aujourd'hui, se débattant entre la vie et la mort, nous n'avons plus besoin de nouvelles preuves pour nous convaincre de l'impossibilité absolue de faire une société sans vertu, et de faire de la vertu réelle, solide, courageuse, stable, complète sans le Catholicisme. Car parmi tous les désordres qui ont ébranlé l'ordre social, et ont précipité la société dans l'abîme, on n'en peut citer un seul qui ne soit le résultat de l'oubli ou de la violation d'une des lois et des pratiques du Catholicisme. Et qu'on ne dise pas qu'il n'est pas rare de rencontrer de la vraie vertu chez les païens, et du vrai Christianisme

(1) Pouvoir Public, chap. II, p. 64.

chez les peuples que l'hérésie a retranchés du corps de l'Eglise. Chez nos frères séparés ce Christianisme n'est que la floraison des principes catholiques que le Protestantisme n'y a pu entièrement étouffer ; et cette vertu chez les païens n'est que le reste de la religion *universelle* (catholique) que Dieu a révélée dès le commencement du monde, et qui, par le langage et par la tradition s'étant établie dans le monde, n'a jamais quitté entièrement le monde."

Quant aux pouvoirs actifs, nous n'en dirons qu'un mot, car nous croyons notre thèse sur la nécessité du Catholicisme pour la perfection sociale suffisamment prouvée.

Les fonctions du pouvoir délibératif se résument à connaître la fin de l'ordre politique, le bien social ainsi que le bien particulier, et les moyens qui peuvent l'atteindre. C'est par la *discussion* qu'il parviendra à donner à ses connaissances la plus grande somme de vérité et de sécurité possible. Or la connaissance de la fin de l'ordre politique, c'est-à-dire du bien social ne peut être parfaite indépendamment des intérêts fournis par les principes du Catholicisme. Cela ressort d'une manière évidente de la nature du bien social dont nous avons déjà montré la relation nécessaire avec la religion. En outre, la discussion, pour être réellement un moyen de connaissance dans la délibération, doit être basée sur le droit et conduite conformément aux règles de la justice. Or ces conditions essentielles de la discussion

politique parfaite dépendent comme le droit et la justice eux-mêmes, des principes de la morale et de la religion : elles dépendent conséquemment du Catholicisme. Les aperçus antérieurs viennent encore appuyer cette conclusion. Du reste, les faits sont là pour enlever tout doute à ce sujet.

Qu'est-ce, en effet, que la politique du jour ?

Un système démoralisateur où, le plus souvent, l'intérêt et la passion tiennent lieu de tout droit, de toute justice, de toute règle.

Quelle injustice n'a pas été le résultat des délibérations parlementaires, et n'a pas été sanctionnée par les votes d'une majorité souvent achetée à prix d'or, dans les chambres des gouvernements constitutionnels de notre époque ? Nous aurions à entasser des faits si nous voulions feuilleter les rapports officiels des débats parlementaires chez les diverses nations.

Pour créer un système de délibération qui aboutisse à la connaissance du vrai bien social, il faut nécessairement avoir recours à des principes supérieurs à l'intérêt, principes établis et constants qui imposent une limite aux passions ; principes certains qui ramènent sûrement toute discussion vers le sentier du droit, de la justice, de la vérité ; principes nécessaires que tous soient tenus d'adopter comme règle de leur conduite. Or de tels principes ne peuvent être fournis

que par la morale chrétienne, que par le Catholicisme. Donc l'action du pouvoir délibérant ne sera et ne pourra jamais être parfaite, si elle est indépendante *absolument* du Catholicisme.

Quant au Pouvoir Législatif, sa fonction est de porter les lois qui plient les volontés et les fasse converger vers le bien social. Evidemment les lois, pour être des moyens de conduire les individus à la fin de la société, doivent être en conformité avec cette fin. La fin de la société est elle-même un moyen vers la fin de l'Eglise. Nous l'avons déjà prouvé. Donc les lois ne seront parfaites que lorsqu'elles seront conformes aux lois de l'Eglise. Donc l'action du pouvoir législatif ne sera parfaite que par le Catholicisme. Ici encore les faits s'offrent a l'appui des preuves fournies par la théorie. Examinez les lois, les milliers de lois, qui se passent à chaque session des parlements du jour, où l'on s'est soustrait à la direction du Catholicisme ; et qu'y trouvez-vous ? — Des lois en contravention directe avec les lois de l'Eglise, des lois portant sur des objets du domaine religieux, des lois en contradiction avec la morale chrétienne, avec la loi naturelle elle-même, des lois, en un mot évidemment injustes. Ne suffit-il pas de mentionner la loi sur la validité du mariage dans le Code civil de la province de Québec ; la loi du divorce en Angleterre ; les lois pénales anglaises défendant l'exercice de la religion catholique en Irlande, à venir jusqu'à ces

dernières années ; les lois prussiennes ; les lois du gouvernement d'Emmanuel, etc. ? Il n'y aurait qu'à étudier les divers codes des lois modernes pour y voir une preuve évidente de la nécessité du Catholicisme comme règle de la législation.

Et l'action du pouvoir judiciaire, que sera-t-elle dans les tribunaux d'où l'idée catholique est exclue ?

Nous n'avons pas besoin de le demander au banc judiciaire anglais forçant une société libre à recevoir dans son sein les restes d'un membre excommunié qui en avait été banni légitimement; nous n'avons pas besoin d'aller interroger la justice prussienne condamnant à la prison ou à l'exil des citoyens pacifiques, coupables du seul crime de demeurer fermes dans leur foi et dans l'accomplissement de leurs devoirs envers Dieu; nous n'avons pas besoin d'aller étudier le ministère judiciaire de l'Italie, décrétant à l'exemple du pouvoir usurpateur d'où il dérive, la spoliation de propriétés privées : tout cela au nom de la *justice*. Restons en Canada: nous y voyons de temps en temps de ces contrastes qui parlent plus haut que toute parole, qui frappent plus fortement que tout discours, qui prouvent plus rigoureusement, je dirai même, que toute logique ; de ces contrastes où apparaissent d'un côté, le juge qui demeure catholique lorsqu'il va s'asseoir sur le banc, et tient dans une main le Code des lois dont il est constitué l'interprète, dans l'autre le Code des lois qui priment

toute loi civile, toute loi humaine, le Code des lois catholiques, qui sont les lois de Dieu lui-même, pour l'éclairer et lui faire trouver le vrai sens de la justice ; et de l'autre, le juge qui se croit obligé de cesser temporairement d'être catholique en franchissant le degré qui le conduit au banc, et ne voit plus exclusivement que ses statuts pour formuler une expression de la justice. Toute personne bien pensante n'est pas longtemps à se demander, après avoir été témoins des résultats, de quel côté est assise la justice, de quel côté apparaît le vrai, de quel côté se trouve, je ne dis pas la meilleure expression des lois de Dieu qui doivent régler toutes les autres, mais l'interprétation la plus raisonnable même, la plus juste, la plus vraie, la mieux motivée, de ce texte de loi dont on est chargé de donner le véritable esprit. Personne n'est à se demander de quel côté l'action du pouvoir judiciaire est la plus parfaite.

III.—Il nous resterait à démontrer particulièrement la troisième partie de notre thèse, la nécessité du Catholicisme pour la perfection de la tendance sociale. Mais comme nous tenons déjà depuis longtemps la bienveillante attention du lecteur sur ce point, nous nous dispensons d'entrer dans de nouvelles considérations, vu que, d'ailleurs, les preuves que nous avons posées à l'appui des deux premières propositions sur la perfection de l'être social, et la perfection de l'action sociale,

servent en même temps à démontrer la nécessité du Catholicisme à la perfection de la tendance sociale.

Qu'est-ce, en effet, que la tendance sociale parfaite ?--Elle repose essentiellement sur la subordination de la fin immédiate d'une société à la fin dernière de toute société, à la fin dernière de l'humanité, à la fin dernière de l'individu. Faites disparaître cette subordination, il y aura inévitablement deux fins, l'une déterminée par la nature et par le Créateur, l'autre par la volonté de l'homme, toutes deux se trouvant ainsi constituées terme ultime de la tendance sociale ; et celle-ci sera évidemment fausse. Or la connaissance *parfaite* de la fin dernière de la société,aussi bien que de celle de l'individu, ne peut être obtenue que du Catholicisme. Nous l'avons démontré.

De plus la tendance sociale parfaite suppose une double subordination : subordination de l'autorité à l'ordre de la fin particulière à la fin universelle ; et subordination des individus à la direction de l'autorité. Or cette double subordination ne peut exister d'une manière parfaite que par le Catholicisme. Ceci encore a été démontré.

Donc la tendance sociale suppose le Catholicisme comme élément nécessaire à sa perfection.

Résumons : La perfection sociale dépend de la perfection de l'être social, de l'action sociale, et de la tendance sociale. Or l'unité de l'être social, l'efficacité de l'action so-

ciale, la rectitude de la tendance sociale ne peuvent être parfaites en dehors et sans l'aide du Catholicisme. Donc le Catholicisme est nécessaire à la perfection sociale. Donc les sociétés n'arriveront jamais à la perfection à laquelle elles tendent, ne seront jamais vraiment lieureuses, à moins de s'unir de nouveau au Caholicisme. C'est là l'unique remède au malaise où elles se débatent depuis trois siècles, entre la vie et la mort. Que les peuples modernes y recourent et l'ordre d'autrefois succèdera aux désordre moderne ; l'ère de la paix remplacera l'ère des révolutions ; la prospérité véritable reparaîtra au sein de l'humanité. Le monde sera heureux, jouira de cette félicité à laquelle Dieu l'a appelé ici bas, en cheminant vers une autre félicité qui est le terme final de tout mouvement humain.

XI.

Union essentielle des deux puissances.

Nous ne poussons pas plus loin notre étude sur les principes fondamentaux de l'ordre social. Les aperçus que nous avons donnés jusqu'ici, tout rapides qu'ils sont, nous suffisent pour aborder sûrement les conséquences qui en découlent, relativement aux relations qui doivent exister entre les deux puissances, ecclésiastique et civile.

La première conséquence qui se présente comme ressortant d'elle-même de nos principes, c'est l'*union essentielle* des deux puissances, sans cependant affecter leur *distinction* parfaite, et leur *indépendance* réciproque. La seconde conséquence qui vient à la suite, c'est que le pouvoir spirituel du chef de l'église s'étend *indirectement*, de droit, sur les gouvernements temporels.

Nous toucherons d'abord la question de l'union, de la distinction et de l'indépendance réciproque du pouvoir religieux et du pouvoir civil, et ensuite nous traiterons du pouvoir indirect du chef de l'église catholique sur le temporel des Etats.

Rappelons en peu de mots, ce que nous avons démontré jusqu'ici.

L'homme est destiné à une félicité surnaturelle. Cette félicité se trouve essentielle-

ment dans la possession des biens surnaturels, à savoir, de la grâce ici-bas, et de la gloire dans l'autre vie.

La nature, élevée à l'ordre surnaturel, n'est pas absorbée ; elle demeure toujours distincte du surnaturel ; elle en est, on peut dire, le fondement, en ce sens qu'elle est requise à son existence comme le sujet en qui il réside,

Dans la même proportion, les biens de la grâce n'excluent pas les biens intérieurs et extérieurs qui conviennent à la nature, dans la vie présente ; au contraire, la grâce présuppose ces sortes de biens en tant qu'ils sont nécessaires à la conservation et au perfectionnement de l'être en qui elle réside.

La possession de ces biens naturels constitue la félicité naturelle de l'homme, que nous appelons *temporelle*, parce qu'elle n'existe que dans le temps, de même que nous appelons la félicité surnaturelle *éternelle*, parce qu'elle ne peut exister, dans son complément, que dans la vie *éternelle* au sein de l'immutabilité de Dieu. La première n'est qu'une fin immédiate et intermédiaire ; la seconde seule constitue la fin dernière de l'homme.

L'individu ne peut arriver à sa double fin, temporelle et surnaturelle, s'il n'est aidé par l'association.

Le Créateur ne pouvait, dans sa sagesse, destiner l'homme à une fin sans lui donner les moyens de l'atteindre ; et il l'a destiné, en conséquence, à l'état social ; il a déposé dans sa nature même un principe de sociabilité.

Obéissant à cette loi, l'homme s'unit avec ses semblables par les liens d'une association naturelle pour arriver à sa félicité temporelle. D'un autre côté, éclairé par les lumières de la révélation qui lui a manifesté sa fin surnaturelle, et les moyens de l'atteindre, il entre dans le sein de la société religieuse pour user de ces moyens, et marcher ainsi vers le terme final de son existence.

Dieu a, dès le commencement, constitué l'homme dans l'état surnaturel ; c'est un dogme de foi. La nature doit donc être unie à la grâce, dans les desseins providentiels ; séparer ces deux choses : c'est briser l'œuvre de Dieu : et vouloir briser l'œuvre de Dieu c'est évidemment tomber dans l'erreur. C'est une vérité certaine, en effet, parce qu'elle est encore de foi, que toute nature, c'est-à-dire tout homme, tombant entre les mains de Dieu sans être uni à la grâce, est irrévocablement rejeté de devant sa face, et précipité dans l'abîme des châtiments éternels.

L'union qui doit exister entre la nature et la grâce, amène nécessairement la même relation entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, et conséquemment entre les fins respectives de ces deux ordres. Donc vouloir séparer absolument ces deux fins, vouloir séparer la félicité temporelle absolument de la félicité surnaturelle, c'est évidemment vouloir séparer leurs principes, la nature et la grâce, c'est vouloir briser l'œuvre de Dieu, c'est vouloir tomber dans l'erreur.

Or la puissance séculière, c'est-à-dire l'autorité qui préside à la société civile, a pour but spécial et propre d'en conduire les membres au bonheur dans l'ordre naturel, et la puissance ecclésiastique a pour mission de les conduire au bonheur dans l'ordre surnaturel. Mais toute puissance, comme toute faculté, est spécifiée par son objet, et suit nécessairement la condition de cet objet. Donc les deux puissances qui se rapportent respectivement au bonheur temporel et au bonheur spirituel doivent être unies dans la même proportion que ces deux fins ; et conséquemment, vouloir les séparer d'une manière absolue, c'est vouloir séparer l'ordre naturel de l'ordre surnaturel, la nature de la grâce, c'est vouloir briser l'œuvre de Dieu, c'est tomber dans l'erreur.

Nous pourrions ajouter qu'une telle tentative touche à l'impiété. Quel est en effet l'objet qui constitue essentiellement la fin surnaturelle ? c'est Dieu, Dieu seul. Or affranchir la fin temporelle des hommes de toute relation avec la fin dernière, c'est affranchir la première de toute relation avec l'objet essentiel de la seconde ; c'est l'affranchir de tout rapport à Dieu. Cet affranchissement amène pour conséquence la destruction de tout rapport de l'ordre naturel, de la nature elle-même, à Dieu. Mais attribuer aux êtres une autre fin que Dieu, n'est-ce pas nier le souverain domaine de Dieu ? Et cette négation n'est-elle pas du domaine de l'impiété ?

Mais, objectera-t-on, nous ne nions pas que l'homme se rapporte à Dieu : nous disons seulement que sa fin temporelle peut se concevoir indépendante de sa fin surnaturelle, sans prétendre, en aucune manière, amoindrir les droits appartenant au Créateur en raison de son domaine absolu sur tout l'ordre créé.

C'est précisement cette prémisse qui mène à la conséquence que je viens de signaler. Si, en effet, la fin temporelle des états ne se rapporte pas à la fin dernière de l'individu, la fin éternelle, elle doit être elle-même une fin dernière. Il n'y a pas de milieu : ou bien elle se rapporte à une fin ultérieure, ou bien elle est une fin dernière. Si vous admettez la première partie de ce dilemme, vous êtes d'accord avec nous, et cessez d'objecter : si vous optez pour la seconde, vous établissez une fin dernière autre que Dieu, et ne pouvez reculer devant la conséquence.

Mais, ajoutera-t-on, ne peut-on pas concevoir une fin dernière *relative* à un ordre ? Ainsi la fin de l'état ne peut-elle pas être envisagée comme la fin, dans l'ordre temporel, à laquelle se rapporte tout ce qui appartient à l'ordre temporel, et qui ne se rapporte elle-même à rien autre chose de supérieur dans ce même ordre ?—Cela est vrai : voilà pourquoi nous établirons plus bas la puissance seculière indépendante et souveraine dans sa sphère, dans son ordre ; mais cet ordre, pris *in globo*, se rapporte-t-il, oui ou

non, à Dieu, en définitive ? Voilà toujours la même question qui se présente, exigeant la même réponse, avec ses conséquences.

Mais, pourtant, insistera-t-on, rien n'empêche que nous disions que l'ordre temporel se rapporte à Dieu *immédiatement*, comme l'ordre surnaturel, et que, par conséquent, ces deux ordres se rapportent également à Dieu sans être uni l'un à l'autre, Dieu étant également l'auteur de l'un et de l'autre.—Si c'est là un dernier refuge, il n'est pas difficile de remuer le sable sur lequel il repose L'ordre naturel et l'ordre surnaturél se rapportent tous deux à Dieu : soit ; c'est à quoi nous tenons fortement. L'un et l'autre se rapportent à Dieu *immédiatement*, sans qu'il y ait nécessité d'union entre eux, c'est ce que nous nions. Et voici pourquoi :la nature et la grâce se rapportent toutes deux à Dieu, c'est vrai ; l'une et l'autre se rapportent à Lui *immédiatement*, c'est faux : la nature ne se rapporte à Dieu que *médiatement*, c'est-à dire par le moyen de la grâce. La preuve en est que, si la première arrive à Dieu sans être unie à la seconde, sans être présentée par celle-ci devant la face de la Majesté divine, elle sera impitoyablement rejetée et précipitée dans l'enfer. Si donc la nature se rapporte à Dieu par le moyen de la grâce, il en résulte nécessairement que l'ordre naturel se rapporte à Dieu par le moyen de l'ordre surnaturel ; ces deux ordres ne peuvent pas, en effet, être constitués dans des conditions opposées aux conditions dans les-

quelles se trouvent leurs principes. Conséquemment les deux puissances se trouvent unies dans la même proportion, puisque c'est par l'objet d'une puissance que l'on peut spécifier celle-ci, et déterminer sa condition essentielle.

Cette conséquence peut en outre se prouver par la mission générale de l'ordre social.

Dieu a établi deux puissances pour gouverner le monde. Chacune d'elle a sa sphère propre et déterminée ; mais l'une et l'autre sont nécessairement unies, parce qu'elles ont toutes deux une même mission à remplir : conduire les hommes par la voie de la justice, au terme auquel ils sont tous destinés par le Créateur.

Dieu, en effet, en créant le genre humain, le destina à la contemplation de sa divine essence,et lui traça la voie de la justice pour être l'unique chemin qui pût le conduire à cette fin sublime. Et pour que les sociétés marchassent sûrement dans cette voie, il préposa à chacune d'elles la puissance séculière pour la guider dans la paix et l'ordre extérieur, deux conditions indispensables à la justice : et il préposa à toutes, en général, la puissance spirituelle du chef de l'Eglise, pour interprêter auprès d'elles la loi divine, la règle du juste, et leur imprimer la direction qui doit les mener à leur fin dernière.

Si donc la puissance séculière se sépare, d'*une manière absolue*, de la puissance spirituelle, elle s'émancipe de la loi divine, et manquera aux conditions essentielles de sa mission d'aider l'Eglise.

Ne voit-on pas, en effet, dans tous les codes des lois promulguées par les gouvernements depuis qu'ils se sont séparés de l'Eglise, des articles en contradiction directe avec les canons de l'Eglise qui ne sont que l'application de la loi divine ?

" Les deux puissances, dit Philipps, (1) " doivent être unies comme deux branches d'un même tronc ; car elles ont toutes " deux le même but : la gloire de Dieu et le " bonheur de l'humanité..... C'est pouquoi " elles doivent agir de concert pour maintenir et étendre parmi les hommes, parmi " tous les peuples chrétiens, la paix et l'ordre, conditions indispensables de toute société humaine, et sans lesquelles il n'est " point de prospérité.....

" Cette union doit être si intime et si " complète, qu'il paraisse que ces deux pouvoirs sont enchaînés l'un à l'autre par un " lien indestructible, et que l'on retrouve " constamment la royauté dans le sacerdoce, et le sacerdoce dans la royauté."

Et plus bas, il ajoute : (2) "les deux puissances doivent aller l'une au devant de l'autre comme deux sœurs animées d'une confiance réciproque, et ne jamais oublier " qu'elles sont établies pour gouverner de " concert. Aussi, rien de plus funeste au " bien de l'humanité que la rupture du lien " de concorde entre la puissance spirituelle

---

(1) Droit ecclésiastique, vol. II, §. CVI, pp. 355, 356

(2) Ibidem, page 360.

" et la puissance temporelle ; dès ce moment
" le monde est fatalement livré au désordre,
" aux discussions et aux luttes."

Et lorsque l'on jette un coup d'œil sur ce qui se passe actuellement dans le monde, depuis que cette funeste séparation, inspirée par l'esprit de désordre, a été proclamée, quel homme sérieux, tant soit peu habitué à remonter aux causes des événements, ne voit dans le malaise où se débattent les sociétés, la vérité frappante de ces paroles ?

De Ketteler, autre auteur allemand, n'est pas moins explicite sur ce principe de l'union des deux puissances. " On a souvent,
" dit-il, interprêté la liberté de l'Eglise dans
" le sens d'une séparation entre l'Eglise et
" l'Etat. Si ceux qui l'entendent ainsi veu-
" lent simplement tracer une ligne de démar-
" cation entre les deux pouvoirs, et faire
" cesser la confusion de leurs prérogatives
" mutuelles, nous n'avons pas à y contredi-
" re. S'agit-il, au contraire de rompre les
" rapports essentiels qui doivent exister en-
" tre les deux sociétés, nul catholique ne
" peut y consentir.....

" Dans tout ce qui touche à l'essentiel,
" l'Eglise et l'Etat ne sauraient se séparer ;
" car ils font partie, l'un et l'autre, de l'or-
" dre général que Dieu a établi dans le
" monde.

" Ils doivent se prêter un mutuel appui
" et concourir ensemble à l'accomplissement
" des conseils de miséricorde, par lesquels
" Dieu veut opérer le salut des hommes.....

" L'Eglise ne peut pas se séparer de l'Etat
" ni en général de tout ce qui vient de Dieu.
" Elle doit au contraire, le respecter comme
" une institution établie de Dieu en vue du
" salut des hommes.....

" De son côté, le pouvoir civil ne peut pas
" se séparer de l'Eglise sans manquer à ses
" devoirs les plus essentiels. L'Etat est obli-
" gé de défendre les droits de l'Eglise.....

" L'Etat est obligé de traiter l'Eglise avec
" bienviellance et de l'aider à atteindre ses
" fins.

" Cette portion de ses devoirs découle
" également de la nature du pouvoir civil et
" des charges que Dieu lui a imposées.....
" En rompant avec l'Eglise, l'Etat s'éloigne
" de Dieu et ruine ses propres fondements."

Un écrivain laïque récent, proteste avec non moins de force contre cette funeste doctrine de la séparation de l'Eglise et de l'Etat.

" Il faut, dit Melchior Dulac, que les
" deux puissances soient unies, qu'elles se
" prêtent un mutuel concours. Elles ont be-
" soin l'une de l'autre. Sans doute, la fin
" principale de la puissance spirituelle est
" la vie éternelle, comme la fin principale
" de la puissance temporelle est le bon or-
" dre et la tranquillité dans ce monde. Mais
" l'ordre temporel ne pouvant subsister si
" l'ordre spirituel est bouleversé, et l'ordre
" spirituel ressentant toujours le contre-
" coup des agitations et des troubles de l'or-
" dre temporel, il s'ensuit que d'une part la

" puissance spirituelle doit veiller au main-
" tien de l'ordre temporel et faire tout ce
" qui est en elle pour en assurer la stabilité,
" et que, d'autre part, la puissance tempo-
" relle doit également protéger l'ordre spi
" rituel, et faire tout ce qui est en elle pour
" le garantir."

Bien avant ces écrivains modernes l'on a soutenu, avec non moins de force la même doctrine.

Voici ce qu'enseignait St. Pierre Damien :

" O vous, illustres officiers de la cour im-
" périale, et vous, augustes ministres du St.
" Siége, travaillons tous ensemble à procu-
" rer l'union du Sacerdoce et de l'empire,
" afin que le genre humain, gouverné par
" ces deux puissances souveraines, qui pré-
" sident l'une au spirituel, et l'autre au tem-
" porel, ne soit plus divisé en plusieurs par-
" ties.. Puisque Jésus-Christ, seul médiateur
" entre Dieu et les hommes a établi, par sa
" divine sagesse, une sainte union entre les
" deux puissances, la sacerdotale et la royale,
" il faut que les dépositaires de l'une et de
" l'autre soient si étroitement unis, par le
" lien d'une mutuelle charité, qu'on retrou-
" ve l'empereur dans la personne du Pontife
" romain, et le Pontife romain dans la per-
" sonne de l'empereur, sans préjudice toute-
" fois des prérogatives qui ne peuvent ap-
" partenir qu'au souverain Pontife. Il faut
" que le Pape, quand il en sera besoin, ré-
" prime les criminels par les lois du prince,
" et que le prince de concert avec les évê-

" ques fasse exécuter tout ce que les saints
" canons ont ordonné pour le salut des
" âmes ; que le Pape, comme père ait la pré-
" éminence due à ce titre auguste, et que le
" prince comme fils tendrement aimé, re-
" pose sur son sein (1)."

Le même Saint écrivait à Henri II : " De
" même que l'une et l'autre dignité, sacer-
" dotale et royale, se trouvent unies en Jé-
" sus-Christ par un lien mystérieux, de mê-
" me, au milieu du peuple chrétien, elles
" doivent être unies entre elles par une al-
" liance mutuelle."

Ives, de Chartres écrivait au Pape Pascal II : " Vous savez que lorsque le Trône
" et l'Autel vivent dans une étroite alliance,
" le monde est bien gouverné, l'Eglise flo-
" rissante et féconde en bons fruits (2)."

" Bien qu'il y ait une très-grande diffé-
" rence entre le Sacerdoce et la Royauté, "
" disait St. Isidore de Péluse, " cependant
" l'une et l'autre tendent à une seule et mê-
" me fin : le salut des hommes."

Pour ne pas étendre ces citations d'autorité, nous passons sous silence les théologiens qui tous s'accordent à soutenir la même doctrine. Nous nous contentons d'ajouter quelques paroles sorties de la bouche d'un Pape :

" Vous devez, sans hésiter" disait St. Léon le Grand à l'empereur de même nom.(3)" re

---

(1) Opera, Tome III, p. 30.
(2) Epistola 238.
(3) Epist. 156, ad Leon. Aug.

" connaître que la puissance royale ne vous
" a pas été conférée seulement pour le gou-
" vernement du monde, mais encore et sur-
" tout pour la protection de l'Eglise, afin
" qu'en réprimant les audacieuses entrepri-
" ses de ses ennemis, vous conserviez dans
" l'ordre tout ce qui est resté, et le rétablis-
" siez partout où il a été troublé."

Le même Pape disait encore à l'empereur Théodose(1):

" Donnez-nous la liberté de défendre la
" foi ; car, en faisant les affaires de l'Eglise,
" nous faisons en même temps celles de vo-
" tre empire et de votre salut. Si vous vou-
" lez conserver la possession paisible de vos
" provinces, préservez l'Eglise des attaques
" des hérétiques, et les droits du Christ pro-
" tégeront votre empire."

Ce que les papes, les saints et les écrivains catholiques ont enseigné dans tous les temps sur la grave question qui nous occupe, a été accepté et suivi à la lettre par les puissances temporelles, à venir jusqu'aux derniers siècles. Les rois généralement ont été fidèles à leurs devoirs envers l'Eglise. Cette union des deux puissances valut à l'Europe ses sociétés polies, civilisées et bien organisées.

Sans doute, chaque siècle a fourni ses exceptions, car l'intérêt et les passions ont joué leur rôle en tout temps ; mais ces rares exceptions, contre lesquelles l'opinion commune des peuples n'a jamais manqué de

---

(1) Epist. 43 ad Theodos.

protester fortement, ne faisaient que confirmer le principe dans les idées, tandis que, dans les temps actuels, l'on tend généralement à désorganiser l'ordre social.

Le premier empereur chrétien, Constantin, regarda la liberté de la religion chrétienne comme la première chose qu'il était tenu de protéger : "Nous étant heureusement assemblés à Milan, dit-il, moi, Constantin Auguste, et moi, Lucinius, et traitant tout ce qui regarde la sûreté et l'utilité publiques, nous avons cru qu'un de nos premiers devoirs devait être de régler ce qui regarde la liberté du culte de la Divinité, et de donner aux chrétiens la liberté de suivre leur religion." (1)

D'après une autre loi de Constantin publiée en 322, ceux qui usaient de quelque violence contre les chrétiens, au sujet de leur religion, étaient condamnés à la peine du fouet s'ils étaient esclaves, ou à payer des amendes considérables s'ils étaient libres (2).

Honorius empereur sévissait avec la dernière rigueur contre ceux qui insultaient aux prêtres dans l'Eglise, attaquaient les lieux sacrés, ou troublaient par quelque violence le service divin (3).

Constantin avait confirmé le Concile de Nicée, afin de l'appuyer de sa protection ;

---

(1) Code Théodosien.
(2) Code Théodosien lib. XVI, tit. 2, No. 5.
(3) Ibidem, No. 31.

Théodose le Grand confirme, dans le même but, celui de Constantinople ; Théodose le Jeune celui d'Ephèse ; Marcien, celui de Chalcédoine.

Justinien, pour s'acquitter plus efficacement de son devoir de protéger l'Eglise et ses ordonnances, plaça les quatre conciles ci-dessus mentionnés parmi les lois de l'Empire : " Nous règlons et ordonnons, dit-il, (1) que les saintes ordonnances ecclésiastiques obtiendront force de loi dans notre empire, à savoir, les règlements qui ont été passés et confirmés dans les quatre Conciles suivants : celui de Nicée composé de trois cents dix huit Pères, celui de Constantinople, formé par cinquante Pères, le premier d'Ephèse dans lequel Nestorius fut condamné, et celui de Chalcedoine, dans lequel Eutyches et Nestorius furent anathématisés. Car nous regardons les dogmes proclamés dans ces Conciles comme les Saintes Ecritures, et les règlements qui y ont été passés, comme des lois."

En 445, Théodose le Jeune et Valentinien III, publièrent la magnifique et Catholique constitution suivante, et cela, à la demande du Pape Saint Léon (dans sa lettre X), ce qui témoigne encore davantage de l'étroite union qui régnait entre le chef de l'Eglise et les chefs de l'empire : " Nous sommes dans une certitude complète que le

(1) Novella, 131*a*, cap. 1 ; et Code Justin. tit. , Nos. 7, 8.

seul secours efficace pour nous et pour notre empire nous vient de la faveur de la divinité supérieure, faveur que nous obtiendrons surtout par la foi chrétienne et la religion que nous vénérons. Comme la primauté du siége apostolique repose sur le mérite de Saint Pierre, la tête de l'ordre épiscopal, sur la prééminence de la cité Romaine, et surtout sur l'autorité du décret du Saint Concile (de Nicée), sans l'autorité duquel siége apostolique aucune innovation ne peut être faite sans présomption, il est certain que la paix règnera dans l'Eglise si tout le troupeau reconnaît son premier Chef..... Mais pour qu'aucun trouble ne surgisse, et pour que la discipline de la religion ne soit en rien diminuée, nous décrétons que nulle innovation ne se fasse, soit dans les Gaules, soit dans les autres provinces, sans l'autorisation du vénérable Pape de la ville éternelle." (1)

Cette constitution fut ensuite renouvelée par Justinien, dans son Code et ses Novelles (2).

D'autres édits des empereurs confirmèrent plusieurs points de dogme, de morale et de discipline, dès qu'ils étaient définis ou réglés par l'autorité ecclésiastique. Ainsi, dans le code Justinien, on trouve une loi confirmant les lois de l'Eglise sur la sanctification du dimanche et des fêtes (3).

(1) Novell. lib. I, nov. 24 (ad calcem *Cod.* Theod.)
(2) Novella 131, cap. 2.
(3) Cod. Just. lib. III, tit. XII. No. 3.

Dans le Code Théodosien, on voit un décret de Constantin, publié en 320, appuyant les lois de l'Eglise sur le Célibat des Clercs et des Vierges, et abolissant les anciennes lois qui imposaient des peines au célibat (1).

Valentinien Ier alla plus loin encore, en déclarant exemptes de la capitation les vierges et les veuves.

On voit encore dans le Code Justinien des édits appuyant les canons ecclésiastiques concernant l'élection des évêques, la résidence et la simonie, ainsi que les peines canoniques décrétées par l'Eglise contre les transgresseurs de ces lois, " en sorte, remarque un historien, qu'avec le temps, il n'y eut presque pas un article important de la doctrine et de la discipline de l'Eglise, qui ne fut confirmé par les constitutions impériales."

Il faut bien remarquer que les empereurs, en publiant ces constitutions, ces édits et ces règlements, dont plusieurs portent sur des *objets purement spirituels*, qui ne sont en aucune manière du ressort de la puissance temporelle, ne faisaient que *confirmer* la discipline réglée d'abord par l'Eglise, et alors en vigueur. Il est certain, du reste, comme on peut le voir dans les *Commentaires* de Godefroy *sur le Code Théodosien*, que les empereurs tiraient leurs édits et leurs constitutions sur des objets spirituels, uniquement des canons des Conciles et d'autres

(1) Cod. Theod. lib. VI, tit. XVI, No. 1.

monuments de la discipline ecclésiastique, preuve évidente qu'ils n'entendaient pas faire eux-mêmes des lois de leur propre chef sur ces objets, mais simplement *confirmer* les lois portées par l'Autorité Ecclésiastique, afin d'appuyer celle-ci, et remplir vis-à-vis de l'Eglise les devoirs qu'il leur incombe de l'aider à accomplir sa grande mission de sauver les hommes, conformément aux principes que nous avons émis dans cet écrit.

Tout l'exercice de la puissance temporelle se bornait à protéger l'Eglise en soutenant ses décisions, sans jamais les prévenir, les étendre ou les modifier en aucune manière.

C'est ainsi du reste que les empereurs chrétiens entendaient la chose, comme on peut s'en convaincre par cette déclaration de Justinien, que l'on trouve dans ses Novelles : (1) " Dieu à confié aux hommes le sacerdoce et l'empire ; le sacerdoce pour administrer les choses divines, et l'empire pour présider aux choses humaines, l'un et l'autre procédant du même principe," d'où il conclue un peu plus bas, qu'il ne prétend pas juger, par lui-même, les affaires spirituelles, mais seulement confirmer les règles et les canons de l'Eglise.

C'est dans ce sens qu'il faut entendre ce titre d'*évêques extérieurs* dont les premiers empereurs chrétiens se glorifiaient quelquefois. " Dieu vous a établis évêques pour le

(1) Novell. VI. Praef.

dedans, disait Constantin aux princes de l'Eglise, et moi évêque pour le dehors," (1) ce qui veut dire que, de même que les évêques ont la mission de conduire le peuple fidèle dans l'ordre du salut, de même les empereurs ont celle de soutenir leurs ordonnances en leur procurant le respect qui leur est dû. Fénélon, dans un discours prononcé au sacre de l'électeur de Cologne (2), commente ce titre d'évêque extérieur d'une manière aussi intéressante qu'instructive : " Il est vrai, dit ce prélat, que le prince pieux et zélé est nommé l'*évêque du dehors*, et le *protecteur des Canons ;* expressions que nous répéterons sans cesse avec joie, dans le sens modéré des anciens qui s'en sont servis. Mais l'évêque *du dehors* ne doit jamais entreprendre la fonction de celui *du dedans*. Il se tient le glaive à la main, à la porte du sanctuaire, mais il prend garde de n'y pas entrer. En même temps qu'il protége, il obéit ; il protége les décisions, mais il n'en fait aucune. Voici les deux fonctions auxquelles il se borne : la première est de maintenir la liberté de l'Eglise contre tous ses ennemis du dehors, afin qu'elle puisse, au dedans, sans aucune gêne, prononcer, décider, approuver, corriger, enfin d'abattre toute hauteur qui s'élève contre la science de Dieu ; la seconde est d'appuyer ces mêmes décisions, dès qu'elles sont faites, sans

(1) Vita Constantini, Eusebe, lib. IV, cap. 24.
(2) Œuvres, tom. XVII, p. 147.

se permettre jamais, sous aucun prétexte, de les interpréter. Cette protection des canons se tourne donc contre les ennemis de l'Eglise, c'est-à-dire contre les novateurs, contre les esprits indociles et audacieux, contre tous ceux qui refusent la correction. A Dieu ne plaise que le protecteur gouverne, ne prévienne jamais en rien ce que l'Eglise règlera ! Il attend, il écoute humblement, il croit sans hésiter, il obéit lui-même, et fait autant obéir par l'autorité de son exemple que par la puissance qu'il tient dans ses mains. Mais enfin le protecteur de la liberté ne la diminue jamais ; sa protection ne serait plus un secours, mais un joug déguisé, s'il voulait déterminer l'Eglise au lieu de se laisser déterminer par elle."

Pour mieux assurer l'observation des édits qu'ils portaient en faveur de la religion, les empereurs les sanctionnaient souvent de peines temporelles portées contre ceux qui les transgressaient. Ce fut là l'origine des châtiments imposés par l'autorité civile, dans les états chrétiens, contre les attentats publics de l'impiété et de l'hérésie.

La philosophie moderne a fortement déclamé, et avec beaucoup d'amertume, contre les peines temporelles portées par les rois chrétiens contre leurs sujets qui se rendaient coupables d'impiété et d'hérésie manifestes. Il n'entre pas dans notre cadre d'examiner cette question, que, du reste, on trouve parfaitement élucidée chez plusieurs auteurs catholiques bien connus. Plusieurs publi-

cistes modernes, même protestants, admettent les maximes d'autrefois, de réprimer les attentats de l'impiété par les peines temporelles (1). Montesquieu lui-même, dont le faible n'est pas en faveur de l'Eglise, dit : " il faut être circonspect dans la poursuite " de la magie et de l'hérésie..... *Je ne dis pas " qu'il ne faille pas punir l'hérésie ;* je dis qu'il " faut être très circonspect à la punir." (2)

Avec les idées modernes, où domine l'indifférence absolue en matière de religion, où celle-ci est étrangère à la société, où tous les soins du gouvernement doivent se limiter à procurer le bien-être matériel aux peuples, où l'autorité civile n'a à s'occuper de religion que pour laisser à chacun la liberté de dire et de faire ce qu'il lui plait à propos de religion, on comprend qu'il est difficile, pour ne pas dire impossible, à certains esprits, de se rendre compte de la conduite des gouvernements d'autrefois, aux yeux desquels l'indifférence en religion était considérée comme le plus grand des malheurs, et le plus grand des crimes. " L'hérésiarque," dit très-bien le comte de Maistre, (3) " l'hérétique obstiné et le propagateur de l'hérésie, doivent être rangés incontestablement au nombre des plus grand criminels. Ce qui nous trompe sur ce point, c'est que nous

---

(1) Grotius, *De pure belli et pacis*, lib. II, cap. 20, n. 51.—Domat, *Droit Public*, liv. I, tit. XIX.

(2) Esprit des Lois, liv. XII, chap. 5.

(3) Lettre sur l'Inquisition Espagnole, 2e lettre.

ne pouvons nous empêcher d'en juger d'après l'indifférence de notre siècle en matière de religion ; tandis que nous devrions prendre pour mesure le zèle antique, qu'on est bien le maître d'appeler *fanastime*, le mot ne faisant rien à la chose. Le sophiste moderne, qui disserte à l'aise dans son cabinet, ne s'embarasse guère que les arguments de Luther aient produit la guerre de trente ans ; mais les anciens législateurs, sachant tout ce que ces funestes doctrines pouvaient coûter aux hommes, punissaient très justement du dernier supplice un crime capable d'ébranler la société jusque dans ses bases, et de la baigner dans son sang."

Taparelli, après avoir établi, dans son traité de droit naturel, certains principes relatifs aux obligations de l'autorité par rapport à la religion, ajoute cette remarque : "Ils (ces principes) font voir combien sont peu conformes à la raison les parallèles que certains polémistes établissent entre la conduite que tiennent parfois les souverains Catholiques à l'égard des Chrétiens *réfractaires*, et celle des persécuteurs envers les fidèles, ou des Etats hérétiques envers les Catholiques. Qu'un souverain Catholique profondément convaincu de la *certitude de sa foi* et du trésor inestimable qu'elle procure à ses sujets dans le temps et dans l'éternité, qu'un souverain Catholique prête l'oreille aux réclamations des fidèles contre le scandale, qu'il arrête un apostat dans sa désertion, qu'il l'empêche de répandre son venin, il n'y a là rien que de

parfaitement juste et que de raisonnable, ce serait une impiété et une cruauté d'en agir autrement *au grand préjudice* et *au mépris de ses sujets.* Et que l'on ne dise pas qu'il se fait l'arbitre de leur croyance ! Non, il se contente de les défendre contre ceux qui voudraient les trahir. La règle de *leur* croyance aussi bien que de la *sienne*, c'est, au sein de l'Eglise *infaillible*, la vérité *certaine* qu'ils *doivent* embrasser, lui et ses sujets, et qu'ils ont réellement *embrassée de leur propre mouvement.*

"Les persécuteurs, au contraire, se créent eux-mêmes une doctrine, ou d'une absurdité manifeste, ou qu'il déclarent eux-mêmes être surnaturelle ; ils prétendent alors obtenir, de la part des Catholiques, un assentiment que ceux-ci n'ont jamais prêté, et une apostasie à laquelle ils ne peuvent consentir sans renier leur foi et manquer à leurs serments."

Or ce furent là les véritables motifs qui portaient les empereurs chrétiens à publier leurs édits en faveur de la religion. On peut s'en convaincre d'une manière évidente par une lettre de Constantin à Ablave, d'Afrique, écrite en 314 : "Comme je sais, dit l'empereur, (1) que vous servez et que vous adorez, aussi bien que moi, le Dieu Suprême, je vous avoue que je ne crois pas qu'il nous soit permis de tolérer ces divisions et ces disputes, qui peuvent attirer la colère de Dieu, non-seulement sur mes sujets, mais

(1) Citée, Lable *concil.*, t. I, p. 1422.

encore sur moi-même, que sa divine bonté a chargé du soin et de la conduite de toutes les choses de la terre. Mais j'ai tout lieu d'attendre de sa bonté, avec une entière confiance, toutes sortes de prospérités, lorsque je verrai tous mes sujets honorer, comme ils doivent, la religion Catholique, et rendre à Dieu leurs hommages, dans une fraternelle union et une parfaite concorde."

Ces motifs n'étaient point propres à Constantin seul. Ses successeurs les rappellent souvent dans leurs édits contre les hérétiques. Ainsi, entre autres, dans une constitution de Théodose le jeune contre les Donatistes et les Manichéens, et dans une autre de Justinien contre les hérétiques en général, on voit ces empereurs motiver leurs ordonnances sur ce que *quiconque viole la religion établie de Dieu péche contre l'ordre public...*, et que *les crimes qui attaquent la majesté divine sont infiniment plus graves que ceux qui attaquent la majesté des princes de la terre.* (1)

Le même Theodose-le-jeune ordonnait l'expulsion des Ariens et autres hérétiques, "*comme* coupables des derniers excès de scélératesse." (2)

Nous n'avons pas à faire attention, en examinant un principe, pour juger de sa valeur, à la manière dont il a pu être appliqué dans tel ou tel cas particulier. Un souverain a pu pécher par un excès de

---

(1) Cod. Justin. lib. I. tit. v, n. 5, 19, 63.
(2) Cod. Justin. lib I. tit. v, n, 5.

sévérité, dans certains cas ; mais ce ne serait pas à l'Eglise, ni au principe établi, qu'il faudrait en demander compte. Du reste les faits ne cessent d'appuyer notre thèse sur l'union qui existait entre les premiers empereurs chrétiens et la puissance ecclésiastique.

Plus tard, après l'établissement des peuples barbares, et la formation des nouveaux Etats, en Europe, les mêmes principes y furent reçus avec le Droit Romain, et mis en pratique. En 506, Alaric II, roi des Visigoths, publia avec le consentement des Evêques et des Seigneurs de ses Etats, un *Abrégé des lois Romaines*, qui fut bientôt adopté dans la plupart des autres nouvelles monarchies, et dans lequel on retrouve les dispositions du Code Théodosien relatives aux hérétiques. Aussi, dans ces nouveaux Etats, on considérait comme contraires à l'ordre public, tous les crimes qui attentaient à l'honneur de Dieu et de la religion. Dès qu'un hérétique se montrait opiniâtre, il était tranché de la société, comme un membre dangereux.

Ainsi en France, vers l'an 639, plusieurs hérétiques furent condamnés à l'exil et à la prison, pour leur persistance à chercher à pervertir le peuple.

En Angleterre on sévit de la même manière contre les restes des Pélagiens, au cinquième siècle.

On suivait le même principe en Espagne, comme on le voit par le troisième canon du

sixième Concile de Tolède qui oblige le Souverain " à promettre avec serment, entre autres conditions, dans la cérémonie même de son élection, de ne pas souffrir d'hérétique dans ses Etats." (1)

Dans la loi des Visigoths, alors en vigueur en Espagne, on trouve la constitution suivante : (2) " Que personne, de quelque nation ou race que ce soit, ne profère ouvertement ou secrètement, avec opiniâtreté, de paroles contentieuses contre la Foi sainte et une de la vérité catholique..... que personne n'attaque les définitions sacrées des anciens Pères."

Nous lisons dans l'un des Capitulaires de Charlemagne publié en 805, dans la diète de Thionville : (3) " Nous voulons que tous nos sujets, depuis le plus petit jusqu'au plus grand, soient soumis aux ministres sacrés comme à Dieu même, dont ils tiennent la place dans l'Eglise. Car nous ne pouvons aucunement compter sur la fidélité de ceux qui se montrent infidèles à Dieu et à ses prêtres, ni être assuré de trouver obéissants envers nous et envers nos officiers, ceux qui n'obéissent pas aux ministres sacrés dans les causes de Dieu et les intérêts de l'Eglise..... Nous ordonnons, en conséquence, que tous leur obéissent en tout ce qui regarde l'exercice de leur ministère et la punition des

---

(1) Labbe, Conciliorum, tom V.
(2) Lex Visig. lib. XII, tit. 2, No. 2.
(3) Capitular, lib. VII, No. 390.

méchants. Quand à ceux qui se montreront à cet égard, négligents ou désobéissants, fussent-ils nos propres enfants, qu'ils sachent qu'ils ne peuvent conserver leur emploi, dans notre empire ou dans notre palais, ni avoir aucun commerce, ni avec nous ni avec nos sujets."—Dans la seconde addition aux Capitulaires, on lit : (1) " Le principal devoir du roi est de gouverner et de conduire le peuple de Dieu avec justice et de s'appliquer à le maintenir dans la paix et dans la concorde. Il doit, avant toutes choses, être le défenseur des Eglises, et des serviteurs de Dieu, des veuves, des orphelins, des pauvres et de tous les indigents." Vers l'an 1022, le Pape Benoit VIII, dans un Concile tenu à Pavie, ayant prié l'empereur Henri II, de confirmer *extérieurement* les décrets du Concile, Henri lui répondit :" Je ne puis vous refuser, très saint Père, puisque je vous dois tout en Jésus-Christ..... Tout ce que votre autorité paternelle a réglé dans le Concile, pour la réforme de l'Eglise, je le loue, je le confirme, et je l'approuve comme votre fils..... je veux que tout cela soit observé, à jamais, reçu dans le droit public, et solennellement placé parmi les lois." (2)

Edgar, roi d'Angleterre, disait aux Evêques Dunstan, Oswald et Ethelwald : " Rallumez votre zèle, ô prêtres du Seigneur, ral-

---

(1) Capitular. addit. 2, No. 24, 25.

(2) Cité par Bossuet, Discours sur l'Unité de l'Eglise, IIIe partie, à la fin.

lumez votre zèle pour établir les voies du Seigneur, et répandre le règne de la justice de notre Dieu. Le temps est arrivé de nous lever de concert contre les violateurs de la loi. Moi, je tiens dans mes mains le glaive de Constantin ; vous, vous tenez dans vos mains le glaive de Pierre : joignons nos droites, unissons nos glaives, et que les lépreux soient mis hors du camp, afin que la maison du Seigneur soit purifiée, et que les enfants de Lévi servent le Très-Haut dans le temple."

Où est maintenant le roi qui sait ainsi comprendre la grandeur de la mission dont Dieu l'a chargé en le faisant monter sur le trône ? Où sont aujourd'hui les hommes de gouvernement qui se sentent prêts à suivre cette doctrine ? Mais c'est pourtant une doctrine enseignée et pratiquée durant plus de seize siècles ! Toujours, avant le Protestantisme et le Gallicanisme, on a regardé l'Eglise et l'Etat comme deux choses entièrement unies, comme l'âme est unie au corps ; toujours l'on a compris que le sacerdoce trouve dans l'Etat un égide, que l'Etat trouve dans le sacerdoce un appui, et que séparer ces deux institutions, c'est vouloir l'affaiblissement, la ruine de l'une et de l'autre.

Mais, que les amateurs de la devise de Cavour n'oublient pas que l'Etat seul tombera en ruine en se séparant de l'Eglise, son appui nécessaire, et que celle-ci pourra souffrir et souffrir beaucoup, dans son délaisse-

ment, comme elle l'éprouve bien en nos temps! mais que jamais elle ne tombera, parce qu'elle est bâtie, non pas par une main humaine et sur un sable mouvant, mais par la main du Verbe incarné et sur un roc ; et les portes de l'enfer ne prévaudront jamais contre elle, comme le lui a promis son divin fondateur.

X.

Distinction des deux puissances.

Les deux puissances, ecclésiastique et civile, sont unies. Leur union doit être aussi intime que celle qui existe entre deux branches d'un même tronc.

Cette union exclut la *séparation*, mais nullement la *distinction* des deux puissances. Ainsi, quand nous disons que les deux pouvoirs sont unis, nous n'entendons pas que le Pape et le Roi soient dépositaires d'une autorité *une* que chacun exerce dans des attributions diverses. S'il importe de ne pas séparer ces deux pouvoirs, il importe aussi de ne pas les confondre, parce que Dieu, la source de toute autorité, ne les a pas confondus.

Le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil sont réellement distincts. Pour nous en convaincre, nous n'avons qu'à jeter un coup d'œil sur les différences essentielles sur lesquelles est fondée cette distinction.

Signalons de suite ces différences principales : 1o différence d'origine ; 2o différence de juridiction ; 3o différence de législation ; 4o différence de prérogatives ; 5o différence de fin : nous entendons la fin propre et spéciale, la fin *immédiate*.

Et d'abord de l'origine. Nous avons éta-

bli que l'ordre social a été constitué par Dieu lui-même, que tous les empires sont l'œuvre du divin architecte, que l'Eglise et l'Etat, par conséquent, sont également d'origine divine. Qu'en résulte-t-il ?—Que la puissance ecclésiastique et la puissance séculière ont une source unique et commune : Dieu.

C'est ce qu'enseigne l'Apôtre en termes formels : " toute puissance vient de Dieu." " il n'y a pas de puissance qui ne vienne de Dieu."

Les deux pouvoirs procèdent donc d'une même source. Mais ils diffèrent dans la manière dont ils en découlent : le pouvoir spirituel vient de Dieu *immédiatement*, tandis que le pouvoir séculier n'en descend que d'une manière *médiate*.

Développons cette proposition, que soutiennent les meilleurs théologiens.

Nous avons déjà prouvé que la société prise à l'état abstrait est essentielle à la nature humaine. L'autorité étant elle-même essentielle à la société, il s'ensuit que l'autorité, considérée en elle-même, en principe, abstraction faite des diverses formes de gouvernement, est la conséquence nécessaire de la nature humaine. Or tout ce qui est nécessaire à la nature humaine vient évidemment de l'auteur de la nature. Donc l'autorité civile, prise en elle-même, remonte à Dieu comme à sa source. " Il faut remarquer, dit Bellarmin, que le pouvoir politique, considéré en général, sans faire atten-

tion à la forme particulière, monarchique, aristocratique, ou démocratique, vient de Dieu seul ; car comme il est une conséquence nécessaire de la nature de l'homme, il doit nécessairement découler de celui qui a fait la nature de l'homme. En outre, il est de droit naturel, parce qu'il ne dépend aucunement du consentement des hommes. Qu'ils le veuillent ou qu'ils ne le veuillent pas, ils doivent nécessairement être gouvernés par une autorité, à moins qu'ils ne tendent à la ruine du genre humain, ce qui répugne à la nature."

Nous avons vu, d'un autre côté, que la société considérée au *concret* résulte de la combinaison d'une loi naturelle, la loi de la sociabilité, avec un fait contingent, qui provient de l'action humaine. De même, l'autorité prise au *concret*, c'est-à-dire considérée dans le sujet qui en devient le dépositaire, et revêtue de telle ou telle forme déterminée, est d'institution humaine. C'est aux membres de la société qu'il appartient de déterminer celui en qui doit résider l'autorité nécessaire à une nouvelle société, et la forme du gouvernement par lequel ils veulent être régis.

Cela ne veut pas dire que les membres de la société ont le droit de se défaire de leur chef, de leur prince, ou de tout autre dépositaire de l'autorité, selon leur caprice. Une fois qu'une forme de gouvernement est établie dans un état, qu'une personne, physique ou morale, est en possession de l'autorité,

cette personne acquiert un droit réel à ce qu'on ne l'en dépouille pas, à moins qu'elle veuille en user au détriment de la société qu'elle gouverne.

Cela ne veut pas dire, non plus, que la source de l'autorité civile réside dans la multitude, mais que cette autorité vient de Dieu par la multitude. Toute société qui se forme, se trouve, par le seul fait de son association, soumise à l'autorité comme principe, et acquiert la faculté de se choisir un sujet en qui doit résider ce principe d'autorité qui est imposé par la nature même de la société et conséquemment par Dieu.

Cela ne veut pas dire, enfin, que le peuple est souverain. Ces paroles, prises à la lettre, ne renferment rien qu'une absurdité. L'idée de souveraineté suppose nécessairement l'idée de personnes subordonnées : or, si toute la multitude est souveraine, où seront les sujets ?

En outre, la source de la souveraineté ne peut être que Dieu, parce que Dieu seul l'a en propre.

Il serait absurde de dire que le peuple possède la souveraineté en propre. Elle ne réside pas dans l'individu, pour la simple raison que toutes les personnalités humaines sont naturellement indépendantes les unes des autres. Elle ne peut résider non plus dans la collection ; car cette collection étant composée d'individus, ne peut recevoir de ceux-ci ce que chacun d'eux n'a en aucune manière. De plus la collection, tout

aussi bien que l'individu, est soumise à la loi éternelle, et est solidairement responsable des obligations nécessaires que cette loi impose à tous comme à chacun. Cette loi est antérieure à toute créature. L'humanité en est le sujet ; elle n'en est pas la source.

Nous le répétons, la puissance temporelle est l'œuvre de Dieu : elle découle de Dieu comme de sa source, mais n'en découle que médiatement, par la multitude, dès qu'on la considère résidant dans une personne déterminée.

Elle vient de Dieu parce que c'est Dieu qui l'a accordée aux hommes comme nécessaire à leur maintien en société, et qu'il entre dans l'ordre de sa divine Providence qu'il y ait des gouvernements dans le monde, que les uns commandent et que les autres obéissent, sans qu'il soit nécessaire pour cela que Dieu confère Lui-même immédiatement ce pouvoir à chaque prince en particulier.

St. Jean Chrysostôme, expliquant les paroles de St. Paul s'écrie (1) : "Quoi donc ? Est-ce que tout prince est établi de Dieu ? ce n'est pas ce que je dis ; car il n'est pas question ici de *tel ou tel prince, mais de la chose elle-même.* Qu'il y ait, en effet, des gouvernements ; que les uns commandent et que les autres obéissent ; que tout ne se fasse pas au hasard, mais soit, au contraire, prévu et réglé : voilà ce que je dis être le fait de la

(1) Hom. 23 in *Epistol. ad Rom.*

Sagesse divine. Aussi l'apôtre ne dit-il pas : il n'y a pas de *prince* qui ne vienne de Dieu ; mais, il n'y a pas de pouvoir qui ne vienne de Dieu, en parlant, comme on le voit, de la chose considérée en elle-même."

Maupied, après avoir exposé l'institution divine *immédiate* de la puissance ecclésiastique ajoute (1) " Dans les autres sociétés, le pouvoir vient aussi de Dieu, mais non immédiatement ; il vient de Dieu, comme auteur de la nature, qui a pourvu l'humanité de tout ce qui est nécessaire à son existence sociale, et par conséquent du pouvoir de se gouverner en se choisissant des dépositaires de l'autorité et du pouvoir qui est de Dieu. Ce pouvoir est toujours dans la société, Dieu l'y a mis, par la nécessité de la nature humaine ; mais la mission pour l'exercer, la mission qui délègue le ministre légitime du pouvoir, vient ici de la communauté, c'est-à-dire du peuple. En conséquence le pouvoir ne vient point du peuple ; mais la mission pour l'exercer en vient. La *souveraineté* du peuple est une véritable hérésie qui met le peuple, les créatures, à la place de Dieu, source de toute souveraineté."

Bianchi regarde comme une chose certaine " que la puissance temporelle ne vient de Dieu qu'en autant que, comme c'est de Dieu que les hommes ont reçu, entre autre dons naturels, celui de savoir se conserver dans l'état de société, de pouvoir se défendre

---

(1) L'Eglise et les Lois Eternelles. page 441

contre l'oppression des puissants, et de se mettre en état de maintenir les lois de l'équité et de la justice, contre ceux qui voudraient les enfreindre, c'est lui aussi qui leur a, par là même, conféré le droit de se donner des princes et des magistrats, et de concentrer la puissance publique soit dans un seul qui commande à tous les autres, soit dans plusieurs choisis entre les plus notables, pour que, de concert, ils administrent la justice et répriment la violence. (1) "

Suarez professe et soutient la même doctrine : " Aucun roi, dit-il, (2) aucun monarque n'a, ou n'a eu, selon le cours régulier des choses, la puissance politique immédiatement de Dieu ou par institution divine, mais par institution humaine."

" Pour que l'on puisse dire qu'un pouvoir soit conféré immédiatement par Dieu à quelqu'un, il faut que celui-ci soit mis en possession de ce pouvoir, soit par le seul fait de la volonté de Dieu, soit par la force de la seule raison naturelle, soit en vertu d'une institution divine spéciale.

" Or, aucun roi n'entre en possession du pouvoir d'une de ces manières. D'abord, on ne peut pas dire que l'autorité soit conférée par une volonté spéciale de Dieu, puisque cette volonté divine n'a jamais été révélée ni connue aux hommes. On ne peut pas dire non plus que cela soit prescrit par le seul

---

(1) De la Puissance Eccl. vol I, page 4.
(2) *Defensio Fidei*, lib· III. cap. II. 10, 13.

droit naturel, comme on l'a vu plus haut (Suarez fait ici allusion au No 7 du même chapitre, où il montre que la raison naturelle n'exige pas l'autorité conférée à telle personne plutôt qu'à telle autre); enfin, il n'est pas moins évident que les rois ne sont pas investis de l'autorité publique par une institution divine spéciale, parce qu'une telle institution eut éte immuable de sa nature, et que tout changement qui y fut apporté par les hommes eut été une iniquité. De plus, tous les Etats, tous les empires devraient, dans cette hypothèse, avoir une même institution : car, il n'y aurait pas de raison pour un Etat d'avoir cette institution immédiate de Dieu plutôt qu'un autre, de même qu'aucun Etat n'a reçu de révélation relative à une telle institution plus que les autres. Donc, c'est par une institution humaine que tel sujet est investi de l'autorité civile, parce qu'il en est investi par les hommes. Donc les rois reçoivent leur autorité *immédiatement* des hommes, et c'est, en effet, parce qu'ils sont choisis par les hommes qu'ils sont constitués dans leur dignité. Mais l'on dit que Dieu confère *médiatement* l'autorité aux rois, parce qu'il l'a lui-même donnée immédiatement à la société, qui la transmet au roi qu'elle se choisit ; ensuite parce que Dieu, comme cause première et universelle, coopère à cette translation faite par la société, et la ratifie une fois qu'elle est faite ; enfin, parce qu'il veut qu'on s'y soumette et en fait une obligation. C'est ainsi qu'une loi hu-

maine oblige les sujets immédiatement par la volonté du législateur humain, et médiatement par la volonté de Dieu, qui veut qu'on obéisse aux rois légitimes, selon la parole de St. Pierre: Soyez soumis etc., *parce que c'est la volonté de Dieu.*"

La restriction "*selon le cours régulier des choses* que fait Suarez avec d'autre écrivains, en traitant de l'institution immédiate de l autorité civile, a trait au peuple juif, nation exceptionnelle, qui se trouve, à raison de son caractère et de sa mission particulière, classée dans un ordre tout spécial, et chez qui l'élection des rois Saül et David fut faite par Dieu lui-même.

Mais, laissant de côté ce cas exceptionnel qui constitue un fait à part et unique dans l'histoire de l'humanité, et qui, par cela même qu'il est une exception à l'ordre régulier, ne fait que confirmer la doctrine au lieu de l'affaiblir, nous pouvons affirmer avec Philips qu'il n'est "aucun état, aucun empire dont le chef puisse dire qu'il a été immédiatement établi par Dieu, qui a choisi lui-même le souverain de son royaume terrestre, son représentant dans l'humanité, et l'a revêtu de ses propres mains de l'autorité suprême." (1)

Et un écrivain plus ancien, Almain disait également: "Quand à la chose même, en tant qu'elle est due à la société, la puissance laïque, comme la puissance ecclésiastique, a

(1) Droit ecclésiastique, vol II.

été ordonnée par Dieu ; mais il ne faut pas le prendre en ce sens que Dieu, selon l'ordre régulier, communique à quelqu'un la juridiction civile ; car une telle communication n'a jamais été faite, et Dieu n'a jamais donné de précepte pour la prescrire ; et par conséquent, la puissance laïque, considérée à ce point de vue, n'est pas de Dieu. Et c'est là une différence essentielle qui distingue les deux puissances : la puissance ecclésiastique est immédiatement conférée par le Christ, tandis que la puissance laïque, bien que d'ordination divine quant à la chose même, en tant qu'elle est due à la société, n'est jamais, régulièrement parlant, conférée immédiatement par Dieu aux personnes qui s'en trouvent revêtues." (1)

De même, en effet, pour nous baser toujours sur nos principes, que la société chrétienne, dans son état concret, a pris naissance de la combinaison de la sociabilité de l'homme avec le fait divin de la révélation, c'est-à-dire a été instituée, à ce point de vue, par Dieu immédiatement ; de même l'autorité religieuse, qui lui est essentielle, procède immédiatement de Dieu, non-seulement considérée en elle-même, mais en tant qu'elle est conférée à la personne. En effet, c'est en vertu d'une institution divine spéciale que la puissance spirituelle, conférée primitivement aux apôtres, est passée à

---

(1) *De Potestate eccl.* et *laic.* quaest. 1, c. 1.

leurs successeurs : car ils sont sacrés princes de l'Eglise par la réception de l'Esprit Saint.

Donc, bien que l'une et l'autre puissance soient également de Dieu comme cause première, cependant, si l'on regarde leur cause immédiate, elles diffèrent en ce que l'une est d'origine ou d'institution divine, et l'autre d'institution humaine.

Passons à la différence dans la juridiction.

L'Eglise est universelle : elle s'élève au-dessus de tous les empires qu'elle embrasse dans son sein, comme tout ce qui sort de la pensée divine s'élève au-dessus de toutes les œuvres de l'homme. L'arbre planté par le Rédempteur doit ombrager toute la terre, parce que tous les hommes qui habitent la terre ont participé au bénéfice de la Rédemption. Tous les peuples sont abrités sous ses rameaux.

La suprême loi morale de l'Eglise doit régner sur le monde entier. Or, société et pouvoir sont corrélatifs. Donc le Pouvoir du Pape s'étend sur le genre humain tout entier.

Au contraire, la législature d'un état ne s'étend qu'à une fraction de l'humanité. Comme loi d'ordre social, elle repose sur un principe universel : mais l'Etat n'a pas une même constitution chez tous les peuples. Chaque Etat revêt le caractère du *particularisme* ; l'Eglise, celui d'*universalisme*.

"Le pouvoir spirituel dit Dulac, (1) est

(1) L'Eglise et l'Etat.

universel ; les autres pouvoirs font des lois pour un peuple ; ses lois obligent tous les hommes, ils ont des lieutenants, des magistrats dans les villes comprises sous leur domination, mais cette domination a des bornes : l'empire Romain lui-même en avait.

"De la chaire de St. Pierre où il réside, comme dans sa source, le pouvoir spirituel se répand, par les canaux de la hiérarchie sacrée, jusqu'aux dernières extrémités du monde ; il y a des évêques sur tous les points du globe. La terre est son domaine ; la force peut bien çà et là lui en disputer la possession, mais cette possession partout il l'a revendique par ses missionnaires, partout le sang de ses martyrs consacre son droit. En tout lieu, en tout temps, toute âme, toute conscience humaine est tenue de l'écouter et de lui obéir ; Dieu ne lui a pas dit ; allez, enseignez telle ou telle partie du genre humain ; Dieu lui a dit : allez, enseignez toutes les nations."

Il y a cent rois, cent gouvernements, indépendants les uns des autres, ayant chacun sa juridiction spéciale ; il n'y a qu'un seul Vicaire de Jésus-Christ sur la terre, et sa juridiction s'étend sur tous les hommes.

La troisième différence que nous avons signalée entre les deux pouvoirs, c'est la nature de la législation ou des lois propres à l'un et à l'autre. Les lois que le pouvoir spirituel promulgue sont les lois divines elles-mêmes dont il est le dépositaire et l'interprète, et qu'il est chargé d'enseigner

aux hommes et aux peuples qui habitent la terre : "qui vous écoute, m'écoute," dit aux Apôtres le divin Fondateur de l'Eglise. Les lois que promulguent les dépositaires de l'autorité séculière sont des lois purement humaines.

La quatrième différence est dans les prérogatives.

Le pouvoir spirituel est *immuable*, comme la forme du gouvernement de l'Eglise, comme l'Eglise elle-même, contre laquelle les portes de l'enfer ne prévaudront jamais; les puissances temporelles, ou plutôt les sociétés civiles sont soumises à toutes les vicissitudes des temps. Le pouvoir spirituel est *immortel;* autour de lui naissent, grandissent et meurent tous les pouvoirs; il a vu disparaître tous ceux qui vivaient lorsque, il y a dix-huit siècles, le Seigneur l'établit sur la terre; il a vu naître tous ceux qui existent aujourd'hui. Ces derniers tomberont à leur tour, comme on les voit tomber de nos jours, pour faire place à d'autres; mais lui il demeure." (1)

Le pouvoir spirituel est *infaillible*, il ne peut enseigner l'erreur, et ne peut conduire le troupeau qu'il est chargé de diriger, dans la voie de l'égarement; les pouvoirs temporels sont très *faillibles*, ils peuvent manquer aux conditions essentielles de leur mission, comme on le voit si clairement de nos jours.

---

(1) Dulac, *ibid.*

En cinquième lieu, les deux pouvoirs diffèrent par leur fin immédiate. L'Eglise tend immédiatement au bonheur éternel, tandis que le but immédiat de la société temporelle, est le bonheur terrestre. Cette fin particulière de chacune des deux puissances, constitue la différence la plus essentielle entre elles. Cette différence, d'après la pensée d'une grave auteur, est si grande qu'elle isolerait l'Etat de l'Eglise, s'il n'était destiné à coopérer médiatement au bonheur éternel, et si Dieu n'avait pour cela, établi le lien si intime qui unit les deux pouvoirs. Il ne faut donc pas perdre de vue, en examinant la question de la distinction des deux puissances, le fait de leur union, dont nous avons parlé précédemment ; car, bien que la fin immédiate de l'Etat soit le bonheur terrestre, cependant, comme le bonheur terrestre se rapporte essentiellement au bonheur éternel, et que par là ces deux fins sont unies, il s'ensuit que les deux pouvoirs, tout en étant parfaitement distincts, sont unis dans la même proportion.

Cette différence de fin immédiate en amène une autre non moins essentielle : celle de la sphère ou chacune des deux autorités exerce son action. Comme cette diversité de domaine établit chaque autorité sur un terrain où l'autre n'a pas à entrer, il en résulte l'indépendance réciproque des deux puissances, dont nous allons maintenant nous occuper.

XI

Indépendance réciproque des deux puissances.

La puissance temporelle est instituée pour gérer les affaires temporelles, et dans cet ordre de choses elle s'exerce souverainement, et reste indépendante de l'Eglise, tant qu'elle ne se met pas en contravention avec les préceptes divins. Dans ce cas, l'Eglise, dépositaire et gardienne de la loi divine, devient en plein droit de lui demander compte. Mais tant que l'autorité civile se tient dans les limites de sa sphère, elle est indépendante de l'Eglise dans son action : autrement elle ne serait pas autorité. " La puissance spirituelle, dit Melchior Dulac, (1) ne peut méconnaître la souveraineté de la puissance temporelle dans l'ordre temporel ; elle doit respecter et faire respecter les lois de l'ordre temporel, et c'est un devoir auquel l'Eglise n'a jamais manqué.....

" Si dans l'ordre temporel, la puissance spirituelle reconnaît la puissance temporelle, à plus forte raison celle-ci est-elle obligée de reconnaître la puissance spirituelle dans l'ordre spirituel. Elle doit respecter et faire respecter les lois de cet ordre, autant que cela est dans la société qu'elle dirige et

(1) L'Eglise et l'Etat.

gouverne ; elle le doit parce que ces lois sont les lois de Dieu même, à qui les gouvernements non moins que les individus sont tenus de rendre obéissance ; elle le doit encore dans son intérêt bien entendu ; car, si les lois de l'ordre spirituel sont méprisées, que sera-ce des lois de l'ordre temporel ? "

Avant de procéder aux preuves, il importe de bien préciser ce qu'il faut entendre par l'indépendance réciproque des deux puissances. Nous ne voulons pas dire par là, que l'Etat peut se passer de l'Eglise, et que l'Eglise peut se passer de l'Etat ; nous ne voulons pas dire que ces deux sociétés sont séparées. Nous affirmons, tout en proclamant l'indépendance de l'Etat dans l'ordre temporel, que l'Etat ne peut être rien moins qu'indépendant de la loi divine, de laquelle rien, ni sur la terre, ni dans le ciel, ne peut s'affranchir : car s'affranchir d'une loi c'est la détruire, au moins relativement à soi ; et détruire la loi de Dieu, même en ce sens, c'est vouloir anéantir Dieu lui-même, puisqu'il est de son essence de dominer sur tout être créé.

La preuve la plus frappante de cet avancé, c'est que les gouvernements, en séparant la politique de la religion, inclinent invinciblement vers l'athéisme.

L'Etat, pour être dans l'ordre, tout en étant indépendant dans sa sphère, ne peut être indépendant de la loi divine.

Mais l'Eglise seule a reçu en dépôt la loi divine avec la mission de l'enseigner. Donc

l'Etat, bien que souverain dans sa sphère, doit compter avec l'Eglise, en autant qu'il ne peut s'affranchir de la loi divine.

En quoi consiste donc l'indépendance ? Je trouve la solution de cette question dans quelques lignes de Phillips ; " L'indépendance des deux pouvoirs se réduit à garantir la liberté de l'Eglise vis à-vis de l'Etat, et réciproquement, dans tous les actes qui se rapportent à la réalisation de leur fin respective : en d'autres termes, elle signifie que l'Eglise n'a pas à s'immiscer dans les choses temporelles et l'Etat dans les choses spirituelles." (1)

La seule conception claire des idées suffit pour comprendre que cette indépendance se concilie parfaitement avec l'union que nous avons établie précédemment.

L'indépendance de l'Etat est rélative à sa sphère, et il en a le privilége tant qu'il sait se tenir dans les limites de cette sphère ; s'il en sort, c'est-à-dire s'il prévarique, en quelque point, la loi divine, il cesse d'être indépendant parce qu'il tombe sous la juridiction de la puissance spirituelle, qui a, non-seulement le droit, mais un devoir strict et rigoureux, de le rappeler à l'ordre et au devoir.

Au point de vue de la pure spéculation nous pouvons dire la même chose *vice versà* ; mais dans l'application, il faut faire une distinction des plus fondamentales ; c'est qu'un évêque, ou tous les évêques d'une église

(1) Droit Ecclésiastique, vol II.

particulière, peuvent sortir de la sphére de leur pouvoir et empiéter ; dès lors la puissance temporelle est en droit d'aviser en référant au Saint Siége le fait de l'abus ; mais évidemment une pareille erreur ne peut être attribuée à l'Eglise entière.

La raison en est toute simple : un empiètement véritable de la part de l'Eglise elle-même serait une aberration, de la part de l'organe de son infaillibilité, sur la nature, l'objet et les limites de ses attributions : or cela équivaudrait à une erreur doctrinale.

Donc, l'infaillibilité de l'Eglise étant admise, et elle doit l'être aux yeux de tout catholique, puisque c'est un dogme de foi, une telle hypothèse inplique une contradiction et une absurdité manifestes.

Nous disons de plus que dans le cas où, non pas l'Eglise elle-même, puisque c'est impossible, mais un ou quelques dépositaires secondaires de l'autorité ecclésiastique se tromperaient à ce sujet, l'autorité civile est en droit d'aviser, en référant l'abus au Saint Siége, mais non pas en décidant de son chef la difficulté. La raison en est encore toute simple ; c'est que les rapports des deux puissances reposant sur la base du droit divin, et l'Eglise seule étant la promulgatrice de ce droit, le devoir de l'Etat est de le recevoir de sa main, et de se conformer à ses prescriptions.

Les défenseurs du pouvoir temporel émancipé n'ont pas à objecter que c'est là mettre l'Etat à la merci de l'Eglise. Cette objection

tombe devant la seule idée de l'infaillibilité.

En effet lorsqu'un gouvernement et un évêque sont en difficulté à propos d'empiètement, l'Eglise, par son chef, qui ne peut se tromper, ni par conséquent être injuste, décrètera au nom de Dieu ce qui est du domaine de l'un et de l'autre, et tout rentrera dans l'ordre et la paix. Otez cette voix suprême du chef infaillible de l'Eglise, et vous livrez les deux puissances à des conflits éternels ; vous leur enlevez l'unique moyen qui puisse trancher les difficultés d'une manière certaine et au-dessus de toute réplique. Voilà pourquoi le dogme de l'infaillibilité, même au point de vue politique, est un des plus grands bienfaits que le Christ, par la voix de son Eglise, ait accordé au genre humain, et la plus ferme garantie des droits des Etats.

Chacune des deux puissances, disons-nous est indépendante dans sa sphère.

Quelle est la sphère ou le domaine propre à l'une ou à l'autre ?

Voilà une question qu'il importe de résoudre si nous voulons jeter quelque lumière dans le domaine des idées sur ce point.

Rien de plus facile que de déterminer l'idée générale des limites des deux puissances : elle se formule en disant que la puissance spirituelle a le domaine des choses spirituelles, comme la puissance temporelle a celui des choses temporelles. Mais il n'est pas aussi facile de spécifier cette idée générale, c'est-à-dire de déterminer précisément quelles sont les choses spirituelles et les choses temporelles.

Ce serait une erreur manifeste que de prétendre distinguer le temporel du spirituel absolument au point de vue de la spiritualité et de la matérialité ; car d'un côté l'on étendrait le domaine temporel au détriment du spirituel, et d'un autre côté on le restreindrait à son propre préjudice. Ainsi, les sacrements, qui se confèrent sous une forme matérielle, devraient être mis au nombre des choses temporelles ; de même, toute prescription sur la volonté humaine, et surtout sur la responsabilité morale, devrait être enlevée au pouvoir temporel.

Il n'est pas besoin d'une longue réflexion pour voir où l'on arriverait avec une pareille borne limitative : à donner à la puissance temporelle le domaine exclusif des corps et de la matière, à la puissance spirituelle, le domaine exclusif des âmes et des pensées.

Alors, comment le pouvoir civil, chargé de diriger des êtres doués de raison, pourrait-il accomplir sa mission ? Comment le pouvoir ecclésiastique, présidant à une société visible, pourrait-il aussi accomplir sa mission ?

Et, chose à peine concevable, il y a eu des hommes [ils sont peu nombreux heureusement pour l'honneur de l'esprit humain] qui, par manie de vouloir concentrer l'action de l'Eglise dans les profondeurs des consciences, et affranchir le mouvement extérieur des sociétés de sa salutaire direction, n'ont pas craint d'émettre une pareille absurdité.

Evidemment il faut aller chercher ailleurs la ligne de démarcation des deux domaines : c'est la destination des choses, c'est-à-dire qu'il faut ranger parmi les choses spirituelles toutes celles qui sont destinées à une fin spirituelle, et parmi les chose temporelles celles qui sont destinées à une fin temporelle.

"Appartient à l'ordre spirituel, dit Phillips, (1) toute chose qui a un but exclusivement spirituel en ce sens qu'elle a pour fin le salut des âmes, encore qu'elle soit matérielle de sa nature, tandis qu'il faut désigner comme temporelles celles qui ont pour fin immédiate un objet temporel, et sont destinées à maintenir l'ordre et la paix dans la société séculière, bien que par leur nature elles ne soient pas matérielles."

"Pour discerner, dit aussi Bianchi, (2) les choses spirituelles et divines des choses temporelles et profanes, il est indispensable d'envisager la fin à laquelle elles se rapportent plutôt que ces choses en elles-mêmes ; car on ne doit pas s'imaginer que les choses spirituelles se distinguent des temporelles, dans ce cas, en ce que ce soit pure spiritualité sans mélange de rien de sensible ou de corporel, puisqu'autrement il faudrait appeler choses temporelles les sacrements institués pour la sanctification des âmes, et qui tous n'en consistent pas moins dans des éléments sensibles et matériels.....

---

(1) Droit Ecclésiastique, vol. II, § CX, p. 383.
(2) De la Puissance Ecclésiastique, vol. I.

"Nous appelons donc spirituelles, dans le cas présent, les choses, qui, quoique matérielles en elles-mêmes, se rapportent immédiatement à une fin purement spirituelle, au salut de l'âme ; et temporelles celles qui, fussent-elles spirituelles en elles-mêmes ou inaccessibles à nos sens, se rapportent directement à une fin purement temporelle, et tendent à procurer le bien de la société civile. Cette diversité de fin fait la différence du sacerdoce et de l'empire."

Ayant maintenant une base pour classer les choses, soit dans l'ordre spirituel, soit dans l'ordre temporel, savoir le but immédiat en vue duquel ces choses sont instituées, il ne nous reste plus, pour établir la distinction dont il s'agit, qu'à tracer la ligne qui sépare la fin de l'Eglise de la fin de l'Etat ; et cette ligne sera la véritable borne limitative des deux ordres.

"Avant l'entrée de l'Eglise sur la scène historique, la destination de l'Etat était de préparer l'avènement du royaume de Dieu sur la terre : depuis la fondation de ce royaume, source suprême du bonheur de l'humanité, la mission de l'Etat ne doit plus être déterminée par elle-même, mais par celle de l'Eglise : là est le véritable principe directif relativement aux rapports existants entre l'Eglise et l'Etat. L'Eglise comme reyaume de Dieu, doit poursuivre et réaliser dans toute sa plénitude, et avec l'indépendance la plus illimitée, le but qui lui a été assigné par son divin Fondateur, et doit,

par conséquent, pouvoir en toute sûreté, mettre en œuvre tous les moyens appropriés à ce but. Il ne reste donc à l'Etat dans le gouvernement du monde, que les attributions qui n'ont pas été dévolues à l'Eglise, et en lui conservant cette part d'autorité, Dieu lui impose de nouveau pour tâche de préparer les voies de son royaume; et généralement tout ce qui appartient à l'Etat d'après l'ordre naturel des choses, ne doit pas lui être rāvi." (1)

Il ne nous reste donc plus qu'à préciser ce qui appartient à l'Eglise, c'est-à-dire, ce dont elle a besoin pour accomplir sa divine mission ; et tout ce qui n'entre pas dans cet ordre de choses constitue le domaine temporel de l'Etat.

Personne ne peut refuser à l'Eglise la faculté d'exercer ses pouvoirs dans toutes leur plénitude. Or l'Eglise a reçu de Jésus-Christ son fondateur trois pouvoirs capitaux, auxquels se rattachent toutes ses attributions : 1o. le pouvoir de l'enseignement ; 2o. le pouvoir du sacerdoce proprement dit ; 3o. le pouvoir disciplinaire, ou de faire des lois.

Donc, aucune puissance humaine ne peut s'étendre jusqu'à entraver l'Eglise dans l'exercice de ces trois pouvoirs, sans violer le droit divin, sans sortir de son domaine et empiéter sur le sacerdoce, pas plus qu'elle peut subordonner cet exercice à son assenti-

---

(1) Phillips. Droit Ecclésiastique, vol. II,

ment, encore moins le frapper d'une interdiction absolue. C'est sur la base de ces trois pouvoirs que nous pouvons préciser les choses qui appartiennent à l'ordre spirituel : ce que nous ferons sommairement.

D'abord à quoi s'étend le pouvoir doctrinal ou d'enseignement ?

Il s'étend en premier lieu à définir toutes les choses qui appartiennent à la foi et sont nécessaires au salut éternel, c'est-à-dire à énoncer sa doctrine et à prononcer souverainement sur tout ce qui la constitue ; en second lieu à propager extérieurement sa doctrine avec une entière indépendance et à la prêcher en tout pays, en tout lieu où elle juge à propos, puisque ce pouvoir s'étend à toutes les nations : " allez, lui dit son Fondateur, et enseignez toutes les nations."

" Sachez, disait Grégoire II, à Léon l'Isaurien, sachez que les dogmes de la sainte Eglise, qui doivent être enseignés avec la certitude de la vérité, ne sont pas de la compétence des empereurs, mais des pontifes."

L'Etat ne peut donc pas s'arroger l'enseignement doctrinal, ni se le subordonner sans empiéter sur le terrain de la puissance ecclésiastique ; il ne peut pas non plus, sans commettre le même désordre, apporter aucune entrave à la publication de l'Evangile ; enfin il ne lui appartient pas de juger la doctrine qu'enseigne l'Eglise.

A quoi s'étend, en second lieu, le pouvoir sacerdotal de l'Eglise ? Il s'étend absolument à tout ce qui se rapporte à l'ordre de la grâce,

que l'Eglise a mission de communiquer au genre humain, savoir, à tout ce qui touche à l'administration des sacrements, à la liturgie, au culte, etc.....

Enfin le pouvoir disciplinaire que l'Eglise a reçu de son divin Fondateur, consiste à pouvoir exercer librement et souverainement son action gouvernementale en tout ce qui est nécessaire pour accomplir sa grande mission de l'éducation morale des peuples. Car si le Pape et les évêques, en leur qualité de pasteurs, sont tenus d'initier les hommes à la morale et à la religion de Jésus.Christ, ils ont par là même droit aux moyens qu'exige l'accomplissement de ce devoir

L'Eglise exerce son pouvoir législatif par différentes voies: "en dirigeant les affaires de son ressort, en promulguant des lois et des canons ; en jugeant les causesecclésiastiques ; en décrétant des peines et des censures contre les infracteurs de la loi ; en nommant aux emplois de tout l'ordre spirituel ; en administrant les biens cléricaux, etc..."

Les princes temporels sont armés du glaive pour défendre et protéger l'Eglise ; mais ils n'en sont pas les pères : ils en sont les fils. Ils n'ont pas à porter des lois dans l'ordre des choses que nous venons de mentionner ; ils n'ont qu'à se soumettre à celles qui sont promulguées par l'autorité de l'Eglise, à les respecter, à les faire respecter par ceux à qui ils commandent.

Tel est l'ordre établi par Dieu. On ne

peut accuser l'Eglise de tracer au Pouvoir temporel des limites trop restreintes : c'est Dieu lui-même qui les a tracées ; c'est Lui qui a assigné à chacun des deux pouvoirs sa part de souveraineté dans le gouvernement du monde.

En outre de ces deux ordres de choses spirituelles et temporelles, il y a aussi des choses *mixtes*, c'est-à-dire qui se trouvent être du domaine de l'une et de l'autre puissance, comme est le mariage, par exemple.

Pour ces sortes de choses la sphère de chacune est déterminée par la diversité des buts. Ainsi, en matière du mariage, il appartient à l'Eglise, à l'entière exclusion de l'Etat, de prononcer sur toutes les questions qui se rattachent, par un rapport quelconque, à la nature, à l'essence de cet acte sacramentel : telles sont les questions qui regardent la validité du mariage, les empêchements, la séparation de lit, et, en un mot, tout ce qui touche au contrat *naturel*, puisque c'est précisément ce contrat qui constitue l'essence du mariage, ayant été élevé à la dignité de sacrement par Jésus-Christ. En tout cela la puissance civile n'a absolument rien à voir, rien à déterminer de son chef : si elle porte des lois en ces matières, son devoir est de les conformer strictement aux canons de l'Eglise.

Ce dont l'Eglise n'a pas à s'occuper et doit laisser, et laisse, en effet, au pouvoir civil, c'est le contrat civil adjoint au contrat naturel, et par lequel les époux réglent les

dispositions relatives à leurs biens, successions ; c'est le domaine exclusif de l'Etat.

Les Régistres de baptême, mariage et sépulture, tels que tenus en la Province de Québec, par les curés, sont *en soi* du domaine exclusif de l'Eglise. Cependant, à raison de la translation qu'en fait le curé à l'Etat pour servir à des fins civiles, ces régistres deviennent alors une chose *mixte* : mais il importe de bien préciser en quoi ils tombent sous l'une et l'autre juridiction.

Tout en devenant civils par accident en vertu de cette translation, ils demeurent cependant toujours ecclésiastiques par essence, tant à cause de l'objet qui les constitue que du ministre qui les authentique. Donc tout ce qui touche à l'essence même de ces documents appartient à la juridiction ecclésiastique.

Ainsi, c'est l'évêque qui doit déterminer l'objet de ces régistres, le ministre qui les tient et l'étendue de sa juridiction ; en cela l'état n'a rien à voir, et il doit s'en rapporter entièrement à l'autorité ecclésiastique : mais il est libre de faire servir à toute fin civile qu'il juge à propos les doubles qui lui sont remis par les curés.

En général, en cas de conflit entre les deux puissances, c'est à l'église qu'il appartient de décider, car il est hors de contestation que la loi dont l'Eglise est la gardienne et l'organe est la loi de Dieu même, et qu'elle doit toujours l'emporter sur la loi humaine.

XII

De la subordination des Etats au pouvoir indirect du Pape.

Nous abordons la grave question du pouvoir *indirect* de l'Eglise sur le temporel.

Pous éviter toute confusion dans les idées et rendre plus clairs aux yeux du lecteur les raisonnements qui vont suivre, il n'est pas inutile de déterminer la nature de ce pouvoir indirect que l'on attribue au Pape sur l'ordre temporel. Cette explication nous paraît d'autant plus nécessaire que plusieurs écrivains, cherchant à étendre les prérogatives de la puissance civile au détriment de la puissance ecclésiastique, ont défini cette suprématie attribuée à l'Eglise, d'une manière aussi opposée à la raison qu'étrangère à la doctrine Catholique. Ainsi, pour jeter le discrédit sur les défenseurs des droits ecclésiastiques, ils leur on fait donner au Pape le droit *d'évoquer á son tribunal toutes les causes temporelles soit petites soit grandes.* A tout écrivain qui se sert d'un argument analogue pour faire regarder comme inadmissible la doctrine du pouvoir indirect, nous n'avons rien de mieux à répliquer que cette réponse que fait Bianchi à l'Auteur de la Défense de la déclaration de 1682. (1)

---

(1) De la puissance ecclésiastique vol I.

" Qui jamais parmi ceux qui soutiennent le pouvoir indirect, a songé à dire que l'Eglise ou le Pape, à qui Jésus-Christ a confié une juridiction suprême en matière spirituelle, peut évoquer à son tribunal et soumettre à sa décision toutes les affaires, soit grandes, soit petites, des gouvernements établis dans le monde entier ? Qui jamais, disons-nous, si ce n'est Bossuet, a rêvé l'idée d'un pouvoir si montrueux attribué à l'Eglise ?

" Nous disons que le Pape ni ne peut ni ne doit, en vertu de l'autorité qu'il a reçue de Jésus-Christ, s'embarrasser le moins du monde des affaires séculières des souverains, qui sont indépendants pour tout ce qui regarde la police de leurs états, et qu'il ne peut ni ne doit par conséquent évoquer les causes temporelles des princes chrétiens, si ce n'est dans le cas où il y aurait violation de la loi de Dieu, et danger de nuire à la religion. Dans ce cas seulement il peut repousser les lois temporelles et les annuler, en vertu de son pouvoir *le plus spirituel de tous*, je veux dire, en vertu du pouvoir des clefs ; et en les réprouvant et en les annulant, il ne s'immisce pas dans les affaires du siècle, mais dans l'affaire la plus spirituelle de toutes, l'affaire du salut éternel ; l'affaire temporelle n'étant touchée en ce cas qu'accidentellement.

" Qui osera dire que le Pape ne peut pas défendre un commerce évidemment injuste qu'encouragerait un Prince chrétien dans

ses états, et qu'il n'a pas le droit de déclarer nuls et de nul effet, les contrats usuraires dont l'usage serait établi dans un royaume ? "

Le pouvoir indirect n'est donc pas, de sa *nature*, quelque chose de temporel accessoire au pouvoir spirituel, mais quelque chose de purement spirituel, qui a pour but direct une chose purement spirituelle, le salut des âmes, et, pour objet *indirect* seulement, les choses temporelles, en tant qu'elles servent de moyen ou sont un obstacle à cette fin : ce n'est pas un pouvoir temporel adjoint au pouvoir spirituel, mais le pouvoir spirituel lui-même, s'étendant indirectement sur les choses temporelles, non pas en tant qu'elles sont temporelles, mais en tant qu'elles entrent en relation avec la fin spirituelle de l'Eglise. On comprend que l'idée d'un tel pouvoir se concilie parfaitement avec celle de l'indépendance et de la souveraineté des pouvoirs civils dans les limites de l'ordre temporel.

Ce pouvoir indirect est impliqué dans celui des clefs.

" Il serait contraire à la doctrine de Jésus-Christ, de vouloir limiter le pouvoir des clefs au fort intérieur du sacrement de pénitence, c'est-à-dire au pouvoir de remettre les péchés ; mais il embrasse aussi toute la juridiction qui peut appartenir à l'Eglise comme société publique." (1)

Le pouvoir indirect étant défini, nons pro-

---

(1) Bianchi, *ibid.*

céderons maintenant à l'établir, en le faisant découler comme une conséquence rigoureuse des principes que nous avons énoncés jusqu'ici.

Pour éclairer d'avantage les idées, disons que la position respective de l'ordre spirituel et de l'ordre temporel peut se concevoir sous trois aspects différents : 1o. subordination de l'Eglise à l'Etat ; 2o. égalité pleine et entière entre l'Eglise et l'Etat : 3o. subordination de l'Etat à l'Eglise. Par subordination, nous entendons toujours une subordination *indirecte*.

La première hypothèse peut se formuler : l'*Eglise est dans l'Etat*. Cette proposition, dont le simple énoncé offre quelque chose qui répugne autant à la raison qu'à la foi, tombe d'elle-même, bien qu'elle ait été soutenue par quelques écrivains qui ont cru, bien sottement, à la vérité, s'appuyer sur les paroles de quelques Saints, de St. Optat en particulier, disant, mais dans un tout autre sens : *ecclesia est in republica*.

Ces paroles, dans la bouche de celui qui les a dites ne veulent pas dire que l'Eglise est subordonnée à l'Etat ; mais au contraire, de même que l'âme est dans le corps, pour le vivifier, le soutenir et le diriger, de même l'Eglise, interprête et gardienne de la loi divine, est dans l'Etat pour communiquer à celui-ci la vie sociale qui ne peut être pleine et entière qu'en autant qu'elle est basée sur les principes de cette loi divine, unique règle du juste, pour le préserver des écarts et le diriger dans la voie de la justice.

La seconde hypothèse, formulée par Cavour : l'*Eglise libre dans l'Etat libre*, est la grande marotte de l'esprit moderne.

Il faut retourner la formule et dire : *l'Etat libre dans l'Eglise libre.* Ceci n'est plus une hypothèse, mais une proposition vraie et certaine, dont nous ramenerons les preuves à huit chefs distincts, les faisant dériver : 1o. de la fin de la société ; 2o. de sa mission ; 3o. des différences entre l'Eglise et l'Etat ; 4o. de la nécessité d'un tribunal infaillible pour les nations ; 5o. de l'autorité des Pères, des Théologiens et autres écrivains catholiques ; 6o de la pratique de l'Eglise ; 7o. du sentiment des rois et des peuples ; 8o. des déclarations des Papes et des Conciles.

Première preuve. Nous avons prouvé d'une manière évidente que toute société existant dans le sein de l'humanité se rapporte, médiatement ou immédiatement, au bonheur éternel, comme un moyen dispensé par Dieu à l'individu pour atteindre cette fin.

Or, entre plusieurs moyens se rapportant, à divers degrés, à une fin unique, il doit évidemment se trouver une relation de subordination, de manière que les moyens éloignés soient subordonnés aux moyens immédiats, relativement à la fin dernière commune : et nous avons vu que la société religieuse se rapporte à la fin dernière de l'homme comme moyen immédiat, et que la société publique n'en est qu'un moyen

éloigné, puisque la fin immédiate de celle-ci est le bonheur temporel. Donc il doit exister, et il existe une relation de subordination entre les deux sociétés, et conséquemment entre les deux puissances, relativement à la fin dernière de l'humanité.

" Quoique le pouvoir politique des souverains, dit Bianchi, (1) considéré par rapport à la fin immédiate de son institution, qui est le bonheur temporel de la société civile, soit suprême dans son genre et n'ait sous ce rapport aucun autre pouvoir au-dessus de lui, il ne s'ensuit pas de là qu'il ne soit pas subordonné, même dans les choses temporelles, à un autre pouvoir d'espèce différente, qui est le pouvoir spirituel, en raison d'une autre fin plus noble, à laquelle les choses même temporelles doivent être rapportées en dernière analyse, puisque la félicité temporelle n'est pas la fin rigoureusement dernière de la société humaine, mais seulement sa fin immédiate, avec subordination à une autre fin, la dernière à proprement parler, qui est le salut éternel des hommes. Car il est certain, non pas parce qu'Aristote la dit, mais parce que c'est une vérité démontrée par l'expérience, que desfacultés quelconques doivent avoir entre elles, la même subordination que les fins auxquelles elles se rapportent.

" Et cela est encore plus incontestable lorsqu'il s'agit de deux puissances co-exis-

---

(1) De la puissance ecclésiastique, vol. I, page 620.

tantes dans une même société, comme lorsqu'un prince temporel est en même temps membre de la société religieuse ; car alors les pontifes et les rois, les clercs et les laïques, ne constituant pas deux corps différents, mais un même corps, une même république chrétienne, ou, pour mieux dire, une même église, il est nécessaire que, de même que tous les membres d'un même corps soient unis et subordonnés entre eux, sans quoi toute harmonie serait détruite, il y ait aussi entre les deux puissances une subordination de l'une par rapport à l'autre, sans quoi l'indépendance réciproque où l'on voudrait les établir détruirait l'unité et l'harmonie de ce corps mystique."

Il est évident, en effet, que l'indépendance réciproque des deux puissances ne saurait jamais se concilier avec l'union, si l'on faisait abstraction de cette subordination indirecte, qui du reste n'affecte en rien cette indépendance.

Deuxième preuve. L'Eglise a pour mission, dans le plan providentiel, de conduire directement les individus au bonheur éternel ; la mission de l'Etat, dans ce même plan divin, est d'aider l'Eglise, en aplanissant les voies de l'ordre extérieur. Or l'Etat ne se tiendra dans les conditions essentielles de la mission que Dieu lui impose, qu'en autant qu'il règlera l'ordre extérieur et temporel d'une manière strictement conforme à la loi divine, puisque les hommes ne peuvent arriver à leur fin dernière qu'en obser-

vant la loi de Dieu ; et, de plus, c'est l'Eglise seule qui a été constituée la gardienne et l'interprête de la loi de Dieu Donc, l'Eglise, en vertu de sa divine mission, a le droit et le devoir de reprendre les gouvernements civils chaque fois qu'ils se mettent en contravention avec la loi de Dieu, et manquent par là même aux conditions essentielles de leur mission. C'est précisément en ce droit de l'Eglise que nous faisons consister son pouvoir indirect, et rien de plus. " Le bonheur terrestre de l'humanité, dit Phillips, (1) étant subordonné à son éternelle béatitude, le pouvoir auquel a été donné pour mission de réaliser ce bonheur doit lui-même concourir à la fin supérieure de la vie humaine.

" Tout acte émanant de ce pouvoir, qui, au lieu de tendre à ce but sublime, en éloigne les hommes, est un renversement de l'ordre. Or l'Eglise a reçu de Dieu le droit et le pouvoir de prescrire au genre humain les lois et les règles par l'obéissance desquelles il doit atteindre cette fin supérieure ; la puissance civile ne peut elle-même, dans la part qui lui a été donnée dans le gouvernement des hommes, se soustraire à cette observation, ainsi qu'à l'autorité que l'Eglise exerce à cet égard."

Mais objectera-t-on, à quoi donc se réduit l'autorité civile ? Toutes les choses temporelles se rapportent d'une manière quelconque à la morale et à la religion, et partant à

---

(1) Droit Ecclésiastique, § CXVI, vol II, page 450

la béatitude éternelle : en quoi peut consister cette indépendance que vous lui avez accordée ? Ne voyez-vous pas que vous lui ôtez d'un côté ce que vous lui donnez de l'autre ?

Profitons de cette objection pour préciser encore davantage les idées, et elles achèveront de s'éclaircir.

Que toutes les choses temporelles, civiles et politiques, ou presque toutes, se rapportent de quelque façon à la morale et à la religion, cela est très-vrai, puisqu'elles peuvent être, soit en conformité, soit en répugnance, avec la loi divine, la loi de Jésus-Christ ou la loi Evangélique. Qui ne voit, en effet, que les tributs, les guerres, les lois, les tribunaux etc., peuvent être justes ou injustes, peuvent être, ou non, des obstacles à la religion, au culte divin, à la morale chrétienne.

Mais il y a ici deux idées à distinguer : d'abord la relation qu'ont ces objets avec le but civil auquel ils se rapportent, et ensuite la relation qu'ils ont avec la justice ou la loi de Dieu. Sous le premier rapport, ils constituent le domaine temporel, où l'Eglise n'a pas à s'immiscer, et où l'autorité civile est indépendante et souveraine parce que c'est là son ordre. Sous le second rapport, ils sont soumis au pouvoir indirect de l'Eglise : nous disons pouvoir *indirect*, parce que l'autorité ecclésiastique n'étend pas sa juridiction *directement* sur ces choses, mais directement sur ce qui concerne la justice et la loi divine dont elle est gardienne ; et, en raison de la relation qui se trouve établie

entre la justice et ces choses, il s'ensuit que sa juridiction s'étend sur celles-ci *indirectement*.

Et cette juridiction ne peut s'exercer que dans les seuls casoù la justice et la loi divine sont intéressées et le commandent, comme par exemple, lorsqu'elles sont violées, ou tendent à l'être.

Qui osera nier, sous le prétexte de sauvegarder l'indépendance du pouvoir séculier, que ce pouvoir soit soumis à la loi divine ?

Tout n'est-il pas sous la dépendance de cette loi suprême ?

Or, c'est l'Eglise seule que Dieu a chargée d'interpréter sa loi auprès des peuples, et de veiller à ce qu'elle soit observée par tous les hommes, par les rois comme par les sujets.

Donc, tous les hommes, les rois comme les sujets, sont assujettis à la puissance ecclésiastique, en tout ce qui a rapport à la loi divine où à la loi évangélique.

Donc les rois et les peuples sont assujettis à la puissance ecclésiastique, même dans les choses temporelles et civiles, en tant que celles-ci se rapportent à la loi divine ou à loi évangélique, bien qu'ils ne le soient aucunement en tant qu'elles se rapportent au but temporel et civil ; donc, chaque fois que les gouvernements passent une loi civile par laquelle la loi de Dieu ou de l'Eglise est violée, ils tombent, par le seul fait de cette violation, sous la juridiction de l'autorité ecclésiastique, qui a, non seulement le droit, mais un devoir strict et rigoureux, de les

reprendre, de les réprimander, et de punir même, s'il le faut, les violateurs, en leur ôtant la puissance dont ils ne savent pas faire usage ; et elle leur ôte la puissance en déliant les sujets du devoir de l'obéissance envers eux.

Qui nie cela, nie la divine mission qu'a reçue l'Eglise de guider le monde dans le sentier qui conduit au salut éternel, Voilà pourquoi les gouvernements politiques, en se séparant de l'Eglise, sont tous devenus athées.

" L'erreur, soutenue dans la defense de la Déclaration, dit Bensa, (1) erreur qui nie la subordination essentielle de la puissance séculière à la puissance ecclésiastique, même dans les choses temporelles en tant qu'elles entrent en relation avec la religion et la morale, conduit nécessairement les rois et les princes à l'*impiété civile, á l'athéisme politique*. En effet, cette exsécrable erreur enseigne aux princes que l'autorité ecclésiastique n'a aucun droit de les diriger, de les avertir, de les contraindre par voie de commandement, et de les punir dans les choses temporelles sous le rapport religieux et moral, et qu'ils peuvent conséquemment, de plein droit, et qu'ils doivent même résister à la puissance ecclésiastique chaque fois que celle-ci s'attribuera un tel droit.

" Or ce droit de diriger, d'avertir, de con-

---

(1) Jurisnaturalis Summa, n. 1354 (N), vol II, p. 656.

traindre par voie de commandement et de punir les princes dans les choses temporelles en tant qu'elles se rapportent à la religion et à la morale, l'Eglise l'a toujours revendiqué, elle le revendique toujours, elle le revendiquera toujours.

" Donc cette doctrine pestilentielle établit les princes dans la nécessité de se tenir, eux et leur gouvernement civil et politique, dans un état de résistance continuelle à l'autorité de l'Eglise, c'est-à-dire conduit à ce système absurde de la *séparation absolue* entre le gouvernement, et la religion et l'Eglise, de manière que le gouverment séculier ne doit reconnaîte aucune religion, et se poser publiquement comme athé.

"Et cette *séparation*, cette *impiété civile*, cet *athéisme politique*, sont absurdes, funestes à l'ordre civil et politique, sont inconnus et inouïs dans tous les siècles antérieurs ...."

" Cette même erreur accorde à chaque peuple le *droit de sédition* contre son prince ; car cette doctrine pestilentielle lui donne la faculté de le précipiter, s'il le juge à propos, de son trône, de lui substituer un nouveau gouvernement, et de s'aider pour cela de tous les moyens possibles.

" En effet, si l'ordre civil et l'ordre politique ne sont en aucune manière subordonnés au jugement de l'autorité spirituelle, mais sont du ressort exclusif de la raison humaine du prince, ils peuvent tout aussi bien, et à aussi bon droit, être du ressort de la raison humaine des sujets : car, assurément, la

raison de tous les sujets ne doit pas être mise dans une condition inférieure à celle des princes. Bien plus encore : s'il ne faut s'en rapporter qu'à la raison humaine, la raison de tous les sujets est d'un plus grand poids que la raison du prince, parce que ceux-là, étant plus nombreux, sont moins exposés à se tromper que celui-ci, si de part et d'autre, on ne s'en rapporte qu'à la seule raison humaine, à l'exclusion de l'autorité directrice de l'Eglise.

" Donc cette doctrine, en ôtant à l'autorité ecclésiastique tout droit de définir ce qui est *juste* et *licite* dans le gouvernement temporel, pour laisser tout cela au jugement de la raison humaine du prince, accorde au même titre aux sujets le droit de décider eux-mêmes en quoi, quand, et comment ils obéiront au prince, le droit de décider des raisons, du temps et des circonstances où il leur est permis de s'attaquer au gouvernement de leur prince, de le rejeter complètement et de s'en donner un autre qui leur soit plus agréable."

D'accord avec cet illustre écrivain, Melchior Dulac dit de même : " Si, laissant là l'Eglise, vous en appelez à la loi naturelle et à la raison, nous croyons qu'un peuple est, tout autant que son gouvernement, l'interprète légitime de la raison et de la nature.

" Si vous en appelez à la force, à la bonne heure, nous verrons qui sera le plus fort." (1)

---

(1) l'Eglise et l'Etat.

Troisième preuve, tirée des différences qui distinguent la puissance ecclésiastique de la puissance civile. Dans ces différences, que nous avons exposées dans l'article X, il y a toujours supériorité du côté de l'Eglise. Or deux choses inégales unies entre elles impliquent, par le fait même de leur union, subordination de celle qui est inférieure à celle qui est supérieure : c'est là une loi qui existe dans la nature des choses, comme le démontre l'expérience de ce qui se passe dans l'ordre physique, dans les combinaisons chimiques par exemple ; et, de plus, les deux puissances sont essentiellement unies, comme on l'a vu plus haut. Nous trouvons donc, dans ces différences, une série de raisonnements très-forts à l'appui de notre thèse. Nous nous dispensons de les établir en détail, les laissant à la sagacité du lecteur.

Quatrième preuve. Elle est tirée de la nécessité d'un tribunal infaillible au-dessus des nations pour juger les causes qui surgissent, soit entre le peuple et le pouvoir, soit entre les nations entre elles. Les sujets ne sont pas libres de retirer au Pouvoir la mission qui lui a été confiée, tant qu'il régit la société conformément à ses vrais intérêts, à sa vraie destinée, et aux lois naturelles qui règlent le mouvement social.

Le pouvoir est stable de sa nature. Il représente Dieu ; et, en cela, il participe de la stabilité de Dieu. La loi naturelle s'oppose à ce que les générations successives soient libres de se façonner, lorsqu'elles le veulent,

une nouvelle forme de gouvernement. La nation est maîtresse du mandat, lorsqu'elle le donne; mais elle n'est plus maîtresse de prononcer sa révocation lorsqu'elle l'a donné. "Le pouvoir légitimement constitué, dit Maupied, (1) ne dépend plus des sujets. Il se place naturellement et de lui-même, dans la hauteur du droit éternel, dont il tire toute son autorité; il en reçoit des droits inamissibles et imprescriptibles." Nous voilà donc, d'un côté, en face de la stabilité du pouvoir, contre lequel la nation ne peut se heurter sans violer le droit naturel, sans violer le droit éternel. Mais si, d'un autre côté, le pouvoir se place lui-même en contravention avec le droit et la justice, les sujets, dans ce cas, ne sont pas tenus à l'obéissance. L'on ne peut dire que l'homme soit tenu d'obéir à une loi contraire à la loi naturelle et à la loi de Dieu. Cette restriction n'a pas échappé à l'auteur que nous venons de citer, puisqu'il dit : (2) "les sujets ne sauraient refuser d'obéir au pouvoir *que dans le cas unique où la violation d'un droit n'aurait d'autre réparation que sa déchéance.*"

C'est ce qu'enseigne St. Thomas d'Aquin dans sa somme Théologique : (3) "Il y a, dit-il, deux sortes de lois injustes. Les unes sont contraires au bien des hommes, et elles sont mauvaises de trois manières : d'après

---

(1) L'Eglise et lois éternelles des sociétés, page466.
(2) Ibidem, page 463.
(3) Sum. Theol. Iª IIªᵉ, q. XCVI, art. IV.

leur fin, comme lorsque le chef d'un Etat impose à ses sujets des lois onéreuses, qui n'ont pas pour but l'intérêt général, mais plutôt sa propre cupidité ou sa propre gloire ; d'après leur auteur, comme lorsque quelqu'un,en faisant une loi, outrepasse ses pouvoirs ; d'après leur forme.....Dans ces cas, ces décrets sont plutôt des *violences* que des lois ; car comme le dit St. Augustin, *ce qui n'est pas juste n'est pas une loi.* Ces lois n'obligent donc pas au for de la conscience, sinon pour éviter le scandale et le désordre." " Dans ce cas, dit Billuart, (1) ce n'est pas la loi injuste elle-même qui oblige, mais c'est la loi naturelle."—" Les autres lois, continue St. Thomas, sont contraires au droit divin ; telles sont les lois des tyrans qui portent à l'idolatrie, ou *à toute autre chose contraire au droit divin. Il n'est permis en aucune manière d'obéir à ces lois.*"

Le Père Zigliara, dans son récent traité de philosophie, soutient la même doctrine. Parlant les lois contraires à la loi de Dieu, il dit (2) : " Non-seulement de telles lois n'obligent pas en conscience, mais il est nullement permis de les observer." Suarez développe le même sentiment dans son Traité des Lois. (3)

Le texte de l'Ecriture : *obedite dominis... etiam dyscolis* ne contredit point ce qui

---

(1) De leg. dissert. IV, 3
(2) Sum. Phil. vol III, p. 211.
(3) De Legibus, lib I, Chap. IX.

précède. Car il s'agit alors du mérite personnel du législateur. Quelque méchant que soit un chef d'Etat, tout sujet est tenu de lui obéir en tout ce qu'il ordonne, qui n'est pas contraire à la loi naturelle ou à la loi de Dieu. L'Ecriture ordonne d'obéir aux supérieurs même lorsqu'ils sont méchants ; mais elle ne dit pas que l'on doive obéir *aux lois injustes*. Au contraire, elle nous apprend que dans ce cas, *il faut obéir à Dieu plutôt que d'obéir aux hommes* (1). C'est du reste ce qu'ont fait les martyrs qui ont refusé jusqu'à la mort de se rendre aux ordres de l'autorité en des choses contraires à la loi de Dieu.

Nous voilà donc, nous le répétons, d'un côté, en présence d'un droit acquis par le pouvoir, droit qui le place au-dessus des atteintes des sujets ; et de l'autre côté, en présence d'un droit que possèdent les sujets, à ce que le pouvoir régisse la nation conformément à ses vrais intérêts, à la loi naturelle, à la loi de Dieu. Ces deux droits sont également sacrés, également inviolables. Qui viendra juger dans les cas de collision ? La force même des choses exige impérieusement, et de soi, un tribunal pour décider entre la nation et le pouvoir.

Ce tribunal peut-il être le pouvoir ?—Non, d'abord parce que le pouvoir ne peut pas être, en même temps, juge et partie intéressée, ce qui est contre le droit naturel ; ensuite parce

(1) Act. IV

que le sort et les droits de la nation ne peuvent être laissés absolument à l'arbitraire du pouvoir, ce qui est aussi contraire à la loi naturelle.

Ce tribunal peut-il être la nation ?—Non, pour une double raison aussi. D'abord, parce que la nation, pas plus que le pouvoir, ne peut être juge dans sa propre cause. Il est évident que lorsque le pouvoir viole les droits de la nation, celle-ci est la partie lésée ; et il serait ridicule de prétendre que la partie lésée soit le tribunal. Tout tribunal suppose essentiellement trois personnes : l'accusateur, l'accusé et le juge. Celui-ci doit nécessairement être distinct et indépendant des deux autres, car autrement il se confondrait avec l'un d'eux, et la nature du tribunal n'existe plus.

En second lieu la nation ne peut être appelée à juger de la conformité ou de la non-conformité des lois et constitutions du pouvoir avec les préceptes du droit naturel parce qu'elle ne peut offrir la garantie requise à la constitution d'un tribunal.

Mettons les choses le plus au clair possible. Il est certain, en premier lieu, que la notion de la justice, règle fondamentale de la loi naturelle, est écrite au cœur de l'homme, et que chacun peut la lire en sa propre conscience.

Il est certain, ensuite, que cette notion peut être, et est réellement, obscurcie par les passions et les intérêts personnels qui en tirent des déductions égoïstes.

Il faut donc une règle pour démêler le vrai du faux dans cet obscurcissement. Où est cette règle ?—Est-ce l'assentiment commun des hommes ? Non. Il est vrai que, la loi naturelle étant la même pour tous les hommes, cet assentiment pour proclamer la loi naturelle et ses déductions, doit exprimer la vérité de la conscience et de la raison. Nier cela serait poser en principe que l'humanité est abandonnée par son Créateur à l'erreur et au mensonge. Mais l'expérience des faits est là pour affirmer solennellement qu'il peut arriver, et qu'il n'arrive que trop souvent, que les mêmes mauvaises passions, produisant la même exaltation, aveuglent la majorité d'une nation ; et alors, par un assentiment commun dans le mal, assentiment *de circonstance* si vous le voulez, mais qui n'en est pas moins réel, cette majorité peut consommer la violation du droit naturel. Interrogez les révolutions, qui si souvent ont bouleversé la société, et elles vous diront éloquemment ce que peut faire un peuple marchant en masse vers un but, sans avoir d'autre règle de conduite que l'assentiment commun.

C'est une vérité pratique indubitable que le sens commun d'une nation, bien que pouvant rigoureusement parlant, lorsque cette nation est exempte de toute influence passionnée, proclamer le vrai dictamen de la justice, ne peut pas cependant en être la règle infaillible, et surtout lorsqu'il s'agit de conflit entre le pouvoir et la nation, conflit

qui de sa nature ne peut qu'engendrer cette influence passionnée, le grand obstacle à la manifestation du dictamen naturel de la justice.

Cette conséquence est si vraie que la théorie sociale moderne, qui prend cet assentiment commun pour règle de justice, ne pouvant cependant échapper à ce témoignage contradictoire des faits, s'est vue forcée, pour se donner une base, de poser en principe la grande absurdité de notre temps : *la majorité fait le droit.*

La majorité fait le droit ! Mais cette seule formule est l'anéantissement de tout droit ! Qui ne peut voir l'identité de ces deux idées ?

" Aujourd'hui, dit quelque part Auguste Nicholas, le monde est à refaire ; " et c'est vrai. Rétablissons donc les principes, même les plus élémentaires.

Quelle est la nature du droit ?—Le droit est immuable et fixe comme la loi éternelle d'où il dérive, et sur laquelle il repose. Les droits naturels d'une seule personnalité sont aussi inviolables que ceux d'un grand nombre. Les droits des individus ne s'additionnent pas, ne se soustraient pas : ils demeurent toujours droits individuels. Le droit ne peut pas être susceptible d'augmentation ou de diminution par la plus grande ou la moindre collection d'individus. S'il n'est pas permis à un seul de tuer un homme, cela ne peut pas être permis à cent ou à mille. Une seule personne peut avoir droit contre cent ; cent personnes peuvent avoir tort vis à-vis d'une

seule. La réunion des personnes peut augmenter la *force:* le droit reste ce qu'il est, immuable comme son principe. Ceci est élémentaire et ne devrait pas être mentionné : mais ce sont justement ces principes élémentaires qui tombent sous la faux de l'esprit moderne. Dire que la majorité fait le droit, c'est dire sous une autre forme, que le non-droit peut devenir le droit. Un individu pense à enlever tel objet à son propriétaire ; il n'en a pas le droit. Cent personnes pensent à faire le même vol, se communiquent mutuellement leur pensée ; donc, si elles agissent de concert, et par un assentiment commun, elles peuvent s'emparer de cet objet, et elles y ont droit ! Mais c'est là une conséquence rigoureuse du principe.

"La majorité fait le droit" peut aller prendre place à côté de "la propriété c'est le vol," au nombre de ces contradictions ridicules et sottes qui viennent, de temps en temps, souffleter l'esprit humain, en punition de son orgueil.

Reste le sens commun de l'humanité toute entière, connu par la conduite et les lois humaines des nations diverses dans tous les temps,et consigné dans les monuments de la science et de l'histoire. Ce sens commun, dès lors qu'on le suppose dégagé de toutes les aberrations partielles des diverses nationalités, est, sans contredit, dans l'ordre naturel, la plus haute expression de la conscience humaine, et la proclamation la plus solennelle du droit naturel. Mais ce sens

commun résont-il la difficulté qui nous occuppe ?

En théorie, oui ; en pratique, non.

En théorie, la conformité des institutions nationales et des actes du pouvoir à ce sens unanime de l'humanité résoudrait la difficulté. Je ne crois pas que l'on puisse refuser d'admettre cette proposition. Mais, en pratique, l'expérience montre d'une façon évidente, que ce n'est qu'à la longue et par des tâtonnements successifs et multipliés, que ces institutions se formulent dans une parfaite conformité au droit. Et que de nationalités périssent dans ces tâtonnements destructeurs, sous l'influence des mauvaises passions trop longtemps dominatrices.

La raison vient en aide à l'expérience pour démontrer l'impossibilité pratique de cette règle. En effet la connaissance de cet assentiment commun ne peut être que le fruit d'une longue étude, d'une réflexion soutenue, et n'être que le partage d'un petit nombre d'hommes sages, et non de la multidude, qui cependant forme la grande partie de la nation.

Dieu a-t-il laissé les nations avec une règle aussi impuissante pour déterminer le droit ? Non : il n'a pas dû le faire ; il ne l'a pas fait. Les œuvres de Dieu sont harmoniques : ce qu'il a fait pour l'individu, il l'a fait aussi pour les peuples.

Le dictamen naturel n'est pas suffisant à l'individu ; Dieu lui a donné la révélation.

Le dictamen naturel n'est pas suffisant

aux nations : Dieu leur a donné un aide surnaturel, un tribunal *infaillible*, toujours véritable interprète du droit naturel comme du droit divin positif. Ce tribunal n'est pas d'institution humaine. Dieu lui-même, dans la personne du Verbe incarné, l'a érigé et l'a placé au dessus de l'humanité, au dessus de toutes les nations, en disant à celui qui y préside et remplit la fonction de Juge Suprême dans le monde : " tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel."

Nous verrons plus loin comment ce juge a rempli sa grande mission durant tous les siècles de l'ère chrétienne, à venir jusqu'au siècle de la révolte des nations, et du renversement de l'ordre social qui s'en est suivi.

" Puisque, dit Maupied (1), les nations comme les pouvoirs, sont impuissants à appliquer toujours le droit, et à le connaître, qu'ils peuvent s'y tromper, qu'ils s'y trompent, il est nécessaire qu'il y ait au-dessus d'eux, un tribunal infaillible qui enseigne et interprète le droit, et qui l'applique dans ses jugements. Ce tribunal corrige les erreurs des nations, et des pouvoirs, dans leurs constitutions et leurs lois ; il les empêche, s'ils veulent être dociles, de tomber dans l'injustice. Ce tribunal, où Dieu préside, est le centre de l'Eglise.....

" Lorsque Jésus-Christ eut établi l'autorité

(1) L'Eglise et les lois éternelles, p. 469 et suiv.

infaillible de son Eglise sur toutes les nations, celles-ci se constituèrent sous la direction de l'Eglise ; leurs constitutions s'épurèrent, leurs lois se sanctifièrent; les luttes entre les sujets et les pouvoirs furent arrêtées par les jugements du Vicaire de Jésus-Christ. Aussi les nations chrétiennes ont-elles surpassé, en stabilité et en durée, toutes les nations de l'antiquité. Mais lorsque, secouant le joug de Dieu et de l'autorité de l'Eglise, elles ont voulu puiser en elles-mêmes le droit et la justice qui n'y sont pas, les révolutions les ont replongées dans le même chaos et les mêmes ruines. Et il a été de nouveau prouvé que,hors de l'Eglise, il n'y a pas plus de salut pour les nations que pour les individus.....

.....

« Du moment qu'il est prouvé que Dieu a établi un tribunal infaillible, dans lequel son assistance explique et interprète cette loi immuable (la loi de justice), il y a pour les nations et pour leurs gouvernements, obligation de se soumettre à ce tribunal, qui leur donne avec certitude la vraie règle de la politique, du droit international et de tous les droits. La loi naturelle même leur impose cette obligation, car de plein droit tous les êtres intelligents sont tenus de suivre la vérité et la justice, dès qu'ils sont certains de les avoir rencontrées ; c'est la loi de leur conservation et de leur destinée. Toutes les nations sont donc obligées d'observer la morale et les lois de l'Eglise, dans

leur politique, leurs constitutions et leurs législations. Il ne s'agit ici ni de moyen âge, ni d'ancien âge, ni d'âge moderne ; il s'agit uniquement de la vérité, qui est de tous les temps : elle est éternelle."

Ce même tribunal est, de plus, nécessaire pour décider entre les nations. Ecoutons encore Maupied : (1) " Puisque, selon la maxime incontestable du droit des nations, toute puissance souveraine est indépendante....., il s'ensuit qu'aucune nation ou réunion de nations n'ont d'autorité, de juridiction et de droit, sur une nation quelconque. Cependant, l'histoire le prouve, un tribunal est nécessaire pour juger entre les nations et les souverainetés ; car la guerre, l'*ultima ratio regum*, n'est pas une solution de cette difficulté, puisqu'elle peut être souvent injuste. Il n'y a donc qu'un tribunal divin, une souveraineté qui n'est pas de la terre, qui puisse juger les causes des nations et des souverainetés terrestres entre elles. Ce tribunal, cette souveraineté, ont été prédits par les prophètes, établis par Jésus-Christ donnant à Pierre, et, en sa personne, à ses successeurs, le pouvoir de tout lier et de tout délier. Cette souveraineté est spirituelle et divine il est vrai ; elle ne s'ingère pas dans ce qui n'est que purement temporel, mais elle enseigne la justice et le droit, elle juge et interprète, et les nations comme les souverains sont tenues de lui

(1) L'Eglise et les lois éternelles, p. 505.

obéir. Quand elle a jugé, prononcé, il est permis de recourir à la guerre pour faire exécuter sa sentence. Tel est le droit de Dieu remplaçant le droit des hommes."

Résumons et concluons. Les nations et leurs gouvernements sont dans une impuissance radicale de vider leurs querelles et leurs causes majeures, sans violer le droit naturel par des révolutions, parce qu'ils ne peuvent être juges dans leur propre cause, et parce qu'ils ne peuvent arriver à établir, d'une manière parfaite et constante, le souverain domaine de la justice éternelle de Dieu sur le terrain de leurs difficultés et de leurs luttes. Pour les mêmes raisons, les nations sont dans une impuissance radicale de terminer leurs contestations entre elles, sans violer le même droit naturel par des guerres souvent injustes et cruelles. Donc, ou bien Dieu a livré l'humanité à l'impuissance de trouver la justice, *d'une manière sûre et parfaite*, ou bien il a institué un tribunal d'un ordre supérieur aux choses humaines, chargé d'enseigner la justice et la vérité aux nations, d'une manière *infaillible*, par son assistance divine immédiate et constante, et de prononcer dans les causes qui surgissent entre les nations et les gouvernemente ou entre les nations entre elles. Mais la première supposition répugne à la bonté de Dieu ; donc elle ne peut être admise et il faut conclure à l'institution de ce tribunal.

Les nations sont tenues de recourir à ce tribunal de droit naturel d'abord, parce que

le droit naturel leur impose l'obligation de se servir des moyens mis à leur disposition pour arriver à la justice ; elles y sont tenues de droit divin, parce que ce tribunal est d'institution divine. Conséquemment la position actuelle que les nations ont prise vis-à-vis de ce tribunal, est une violation manifeste du droit naturel et du droit divin.

Qu'on n'exagère pas la portée de cette conclusion. Le Pape n'est pas placé au dessus des nations comme un souverain temporel, pouvant disposer d'une manière absolue et à son gré, des royaumes et des empires. Cette erreur que quelques rares écrivains ont émise, et qui constituerait le pouvoir *direct* du Pape sur le temporel des Etats, n'a jamais été et ne sera jamais reçue dans l'Eglise. Nous avons, du reste, suffisamment établi la distinction et l'indépendance réciproque des deux puissances pour prévenir toute ambiguité.

Dans l'ordre des choses purement temporelles, le Pape n'a rien à faire avec les souverains. Ceux-ci sont, en cet ordre de chose, dans leur sphère propre ; et précisément parce qu'ils sont souverains, ils ne dépendent de personne. Mais il est évident que cette souveraineté n'est pas relative à Dieu et à ses lois. Tout, sur la terre et dans le ciel, dépend absolument de la loi éternelle du Créateur. Les Souverains reçoivent leur pouvoir de Dieu, et ils ne le reçoivent que pour l'exercer conformément à la justice de Dieu. Cette justice est la limite de leur sou-

veraineté ; s'ils dépassent cette limite, ils cessent pour autant d'être pouvoir, parce qu'aucun principe ne les a constitués pouvoir en dehors du domaine de la justice. Si donc ils ont droit de gouverner souverainement dans la sphère des choses temporelles, Dieu, à son tour, a droit de venir les gouverner d'après les lois de sa justice. Mais cette action régulatrice de Dieu ne s'exerce pas *immédiatement*, ce qui n'a pas besoin d'être prouvé : car assurément personne ne se mettra en tête d'avancer que chaque gouvernement humain est appuyé d'une assistance immédiate du Saint-Esprit, est doué du privilége de l'infaillibilité : il faudrait avouer que les faits qui remplissent l'histoire de tous les temps, mais surtout des derniers siècles, nous donnerait une bien pauvre idée de l'efficacité de cette assistance. Dieu donc gouverne le monde d'après les lois de sa justice par un intermédiaire. Cet intermédiaire ne peut être que l'impression de ces lois de justice qu'il fit dans le cœur de l'homme, et qui constitue la loi naturelle, ou bien une institution positive. Mais nous avons prouvé que la loi naturelle, à cause de la prévarication de l'homme et de ses conséquences, est insuffisante ; il ne reste donc que l'institution positive. Nous avons prouvé, de plus, l'existence certaine de cette institution positive. C'est donc par cette institution, qu'il dirige lui-même médiatement, et gouverne le monde dans l'ordre de sa justice éternelle, Conséquemment le

Pape infaillible, le centre et l'âme de cette institution, a mission de gouverner le monde, au nom de Dieu, dans l'ordre de la justice ; et ce n'est que dans cet ordre qu'il a affaire aux souverains temporels. De même que Dieu laisse les gouvernements exercer souverainement leur action dans les choses temporelles, tout en les liant par ses lois de justice, de même aussi le Pape est tenu de laisser ces mêmes gouvernements, maîtres absolus dans le domaine temporel, tout en les liant, dans l'ordre de la justice, par ses lois qui ne sont que l'expression certaine et infaillible des lois éternelles de Dieu. Et ce n'est que dans les cas uniques ou la justice et l'ordre moral, en gégénéral, sont intéressés,qu'il peut intervenir entre les nations et leurs souverains ou entre les souverains entre eux. Non seulement il peut alors intervenir, mais il le droit. C'est pour cela qu'il a été placé dans le monde. Mais comme la justice et la morale sont en relation avec l'ordre des choses temporelles, et que dans cet ordre elles peuvent être violées, alors l'action du Chef de l'Eglise doit nécessairement, pour atteindre son objet, s'étendre *indirectement* sur le temporel, autant que cela est nécessaire à la fin de sauvegarder les droits de la morale et de la justice, et rien de plus. Ces explications achèvent de définir, si elle n'était pas encore clairement comprise, la *nature* du pouvoir *indirect*. C'est un pouvoir *spirituel*, nous le répétons, exerçant son action sur des objets

purement *spirituels*, mais touchant indirectement, pour atteindre ceux-ci, aux choses temporelles.

Cinquième preuve. Nous arrivons maintenant aux preuves d'autorité. Le champ est immense, aussi vaste que le nombre des écrivains Catholiques, qui ont illustré l'Eglise depuis dix-huit siècles.

Il est évident qu'ici nous sommes forcé de nous imposer des limites très-restreintes, et de choisir entre mille. D'abord, nous mettons en réserve la doctrine des Papes, parce que, on le comprend, les enseignements du chef de l'Eglise revêtent un caractère d'autorité tout spécial. Nous les renvoyons à un autre chef de preuves, avec les canons des conciles. Puis, nous interrogerons successivement quelques-uns des plus célèbres Pères, tant de l'Eglise Grecque que de l'Eglise Latine, et quelques-uns des Théologique les plus renommés, et des écrivains les mieux autorisés.

Ecoutons d'abord St. Grégoire de Naziance, parlant du haut de la chaire de vérité, au gouvernement de sa ville episcopale. "La loi du Christ vous a soumis à mon autorité et à mon tribunal, car nous aussi, nous exerçons un empire, et j'ajouterai, un empire plus grand et plus parfait, à moins ens l'esprit ne doive céder à la chair, et les choses du ciel à celles de la terre." (1)

Et St. Jean Chrysostôme, s'adressant à un

(1) Discours 17, aux citoyens et au gouverneur.

dépositaire de l'autorité spirituelle, disait avec autant de fermeté : "Si celui dont le front est ceint d'un diadème agit contrairement à ce qu'il doit, *corrigez-le* : car vous avez une puissance plus grande que lui." (1)

Le même Père loue ainsi St. Babylas, évêque d'Antioche, qui avait usé de cette autorité contre un empereur : "Le bienheureux Babylas montra qu'aux yeux des Chrétiens l'empereur et le dernier de tous ne sont que des noms ; et que lorsqu'il faut punir ou réprimander, celui qui porte le diadème n'est pas plus menagé que les moindres.....Il fit voir que celui qui est revêtu du sacerdoce *gouverne plus puissamment la terre et tout ce qui s'y fait*, que celui qui est revêtu de la pourpre, et qu'il ne doit rien céder de cette puissance mais plutôt perdre la vie que cette autorité indépendante que Dieu annexa, comme un héritage, à sa dignité..... Toutes les actions de ce Saint Pontife s'enchaînent depuis le commencement jusqu'à la fin ; car voyez : il vengea la violation des lois de Dieu ; il punit le meurtre ; il montra quelle est la difference entre le sacerdoce et l'empire ; *il apprit aux rois à ne pas étendre leur puissance au-dela des bornes que Dieu a prescrites*, et apprit aux *Pontifes* comment ils doivent exercer leur autorité." (2)

Voici ce qui enseigne St. Isidore de Peluse : "L'administration des choses de ce monde

---

(1) Homelie 83e

(2) Editîon des Bénédict, tom 2, page 546'

résulte du sacerdoce et de l'empire : car *bien qu'il y ait une très grande différence entre eux, que le premier soit comme l'âme, et le second comme le corps*, ils tendent néammoins à une seule et même fin." (1)

St. Ambroise enseigne également que " les rois sont soumis à la puissance spirituelle." (2)

Ivres de chartres, l'honheur de l'épiscopat Français, écrivait à Henri 1er. roi d'Angleterre : " De même que les sens sont soumis à la raison, ainsi la puissance terrestre doit être soumise à la puissance ecclésiastique. Et ce que devient le corps lorsqu'il n'est plus régi par l'âme, la puissance terrestre le devient lorsqu'elle n'est plus éclairée et dirigée par les enseignements de l'Eglise ; et comme le royaume du corps est en paix lorsque la chair ne résiste plus à l'esprit, de même aussi le royaume du monde se possède en paix, lorsqu'il ne cherche plus à résister au royaume de Dieu." (3)

St. Bernard, apprenant le choix que les Cardinaux avaient fait d'Eugène III, autrefois son disciple, leur écrit : " Que le Seigneur vous le pardonne ! Qu'avez-vous fait ? Vous avez retiré du tombeau un homme enseveli, rejeté dans le tumulte des affaires celui qui ne cherchait qu'à les éviter..... N'y avait-il donc personne parmi vous dont la sagesse

---

(1) St. Isid. de Pel. 3. lettre 249.
(2) De la Dignité du Prêtre, chap. 2.
(3) Patrolagie Latine, Migne, vol 162, col. 125

et l'xpérience fussent plus proportionnées à une si haute dignité ? Ne semble-t-il pas ridicule de choisir un petit homme, couvert de haillons, *pour le charger de présider les princes*, de commander aux évêques, *de disposer des royaumes et des empires.*" (1)

Il ne faut pas conclure de cette dernière parole que St. Bernard attribuait au Pape un pouvoir direct sur les Etats : le sens qu'il leur donna, en les écrivant, s'explique par ses autres écrits.

Ecoutons maintenant l'enseignement dogmatique des Théologiens, et d'abord de l'Ange de l'école, St. Thomas d'Aquin : " La puissance séculiére est subordonnée à la puissance spirituelle comme le corps à l'âme : c'est pourquoi il n'y a pas usurpation de juridiction lorsque le Pontife intervient dans le temporel, *quant aux choses dans lesquelles la puissance temporelle lui est subordonnée.*" (2) Or quelles sont ces choses dans lesquelles la puissance temporelle est subordonnée à la puissance spirituelle, selon la pensée de St. Thomas ? Ouvrons son opuscule sur le gouvernement d'un prince : " l'homme, dit-il (3), est destiné à un bien autre que celui qu'il trouve dans les choses créées ; il tend à la suprême béatitude qu'il espère, après la mort, dans la vision de Dieu. On en dit autant de la société que

---

(1) Epistola 237 ad Cardinales.
(2) Sum. Théol. 2, 2, quaest. 60, art. 6, ad 3.
(3) Lib. I, cap. XIV.

d'un homme pris individuellement : la société est destinée à la jouissance de Dieu dans l'autre vie. Or si les hommes pouvaient parvenir à leur fin dernière par leurs seules forces naturelles, il appartiendrait au roi de les y conduire ; car, dans l'ordre humain, le roi étant ce qu'il y a de plus élevé, il lui appartiendrait de diriger à cette fin suprême tous ceux qui sont au-dessous de lui. Car toujours celui qui préside à une fin doit diriger ceux qui préparent les moyens nécessaires pour arriver à cette fin..... Mais comme il est impossible à l'homme d'obtenir sa fin, qui est la possession de Dieu, par ses seules forces naturelles, il résulte que ce n'est pas une direction humaine, mais une direction divine qui doit l'y conduire. Or cette direction appartient au roi qui est non-seulement homme, mais Dieu, c'est-à-dire à Notre Seigneur Jésus-Christ, qui, en faisant les hommes enfants de Dieu, les introduisit dans le royaume des cieux. Cette direction a été confiée par Jésus-Christ, non aux rois, mais aux pontifes, afin que les choses temporelles fussent distinctes des choses spirituelles, et surtout au Souverain Pontife, le successeur de St. Pierre, le vicaire de Jésus-Christ, *à qui tous les rois du peuple chrétien doivent être soumis comme à Notre-Seigneur lui-même.* CAR CEUX A QUI SONT CONFIÉES LES FINS PROCHAINES, C'EST-A-DIRE LES MOYENS *doivent obéissance et soumission à* CELUI *à qui est confiée la fin dernière.*" Et plus loin il conclue : "Si donc celui qui a la charge de pour-

voir à la fin dernière, doit diriger ceux à qui incombe le soin des choses qui sont des moyens pour y parvenir, il est évident qu'un roi doit obéir à l'autorité déposée entre les mains du pontife. De même il est de son devoir de veiller à l'observation des obligations de ses sujets, et d'en procurer l'accomplissement par l'autorité de son gouvernement..... La béatitude céleste étant la fin de la vie d'ici-bas, il est du devoir d'un roi de faire en sorte que la société se conduise de telle façon qu'elle puisse arriver à la béatitude ; c'est-à-dire, il doit ordonner ce qui y conduit et empêcher ce qui est contraire à cette fin. *Or la loi divine que l'Eglise est chargée d'interpréter lui enseignera l'un et l'autre.*"

A l'école de Paris, Hugues de St. Victor enseigna qu' " autant la vie spirituelle est au-dessus de la vie terrestre, l'esprit au-dessus du corps, autant la puissance spirituelle surpasse en honneur et en dignité la puissance terrestre et séculière. Car il appartient à la puissance spirituelle d'instituer la puissance terrestre, et *de la juger si elle n'est pas bonne.*" (1)

Suarez, après avoir établi la distinction et l'indépendance réciproque des deux puissances, en vient aux rapports qui les unissent, et à la subordination indirecte de la puissance temporelle à la puissance spirituelle. Entre autres choses il établit la thèse

---

(1) De Sacram. lib. II, p. 2, cap. IV. (Migne, *Patrol. lat.* vol, 176, col, 418.)

suivante, qui forme le chapitre XXII du du livre III de son ouvrage sur la *Défense de la Foi* (1). "Les rois chrétiens sont soumis à l'autorité du Souverain Pontife, non-seulement quant à leur personne, mais aussi quant à la puissance royale elle-même, c'est-à-dire, non-seulement en tant qu'ils sont hommes, mais aussi en tant qu'ils sont rois."

Nous citerons quelques extraits de l'explication et de la preuve de cette thèse. "Le Souverain Pontife, en raison de sa puissance ou juridiction spirituelle, a, sur les rois temporels, une supériorité qui le met en droit de diriger ceux-ci dans l'usage de leur puissance temporelle pour l'ordonner à la fin spirituelle, en vue de laquelle, il peut prescrire ou défendre cet usage, l'exiger ou l'empêcher en autant que le requiert le bien spirituel de l'Eglise. Et par cette puissance directrice, nous n'entendons pas seulement la faculté de conseiller, d'avertir ou de supplier, mais, à proprement parler, le pouvoir d'obliger et de déterminer par cette efficacité morale que l'on appelle puissance coactive....."

Après avoir prouvé cette assertion par les Saintes Ecritures, le savant Jésuite ajoute: "Les rois sont soumis spirituellement à Pierre et à ses successeurs. Or cette puissance spirituelle donnée à Pierre est universelle, et s'étend à la direction de

(1) Lib. III, cap. XXII. 1, 5, 6.

tous les actes de ceux qui y sont soumis, de tous les actes, bien entendu, qui peuvent concourir à l'obtention ou à la perdition de la vie éternelle : c'est ce que prouve le mot *Paissez* employé sans restriction, ainsi que la puissance de lier et de délier, donnée universellement. Mais le juste usage de l'autorité royale dans un prince est évidemment un de ces actes ; car s'il ne gouverne pas selon la justice, il sera réprouvé. Donc le Pasteur spirituel d'un prince a la droit et le devoir de le règler dans l'exercice de sa puissance temporelle, s'il s'écarte de la droite raison, de la foi, de la justice ou de la charité. Il s'ensuit que la puissance spirituelle s'étend *indirectement* aux choses temporelles puisque l'exercice de l'autorité temporelle,entre,entant qu'il est un obstacle ouun moyen au salut de l'âme, dans l'ordre spirituel, comme le particulier dans l'universel, comme un moyen nécessaire à la fin même de la puissance spirituelle."..... ..

"Si un roi ordonne des choses iniques, ou permet à ses sujets d'user d'une manière illicite des choses temporelles, soit dans leurs actions, soit dans leurs biens, il devient alors la cause d'un grand dommage spirituel pour eux. Mais le Pontife est tenu de veiller au bien spirituel du peuple chrétien soumis à ce roi ; donc, en vertu de sa mission, il a le pouvoir de détourner de la société chrétienne tous les maux spirituels provenant de l'abus de la puissance temporelle ; donc, à ce titre, il est nécessaire que la puissance spirituelle

s'étende indirectement aux choses temporelles afin de diriger la puissance séculière de telle façon que l'ordre temporel ne soit pas conduit au détriment de l'ordre spirituel."

Un autre Théologien, Dominique Soto, qui jouit d'une grande autorité dans l'opinion de Suarez, n'est pas moins affirmatif sur le pouvoir indirect :

" La puissance spirituelle, dit-il, est supérieure à la puissance civile. Cette proposition est d'abord prouvée par le capitulaire *Solitæ* de Majorit, etobed, dont Innocent III est l'auteur. Ce pape reprend l'empereur de Constantinople qui prétendait que la puissance royale l'emporte sur toutes les autres, en s'appuyant sur ces paroles de St. Pierre : *Subjecti estote omni humanæ creaturae propter Deum, sive regi tanquam præcellenti, sive ducibus tanqnam ab eo missis ad vindictam*, etc. : le Pape Innocent le reprend, dis-je, et lui expose que l'Apôtre, dans ce passage, ne veut signifier rien autre chose, sinon que les rois sont supérieurs, dans l'ordre temporel, à tous les généraux ou autres qui participent à son autorité : mais le Pontife est au-dessus des rois dans les choses spirituelles, qui sont autant plus élevées au dessus des choses temporelles, que l'âme l'est au-dessus du corps. C'est pourquoi, de même que l'âme vivifie le corps et lui imprime sa direction, de même la puissance temporelle est subordonnée à la puissance spirituelle. Il y apporte encore un autre exemple, disant que Dieu a institué la puissance pon-

tificale et la puissance royale pour être deux grands luminaires, savoir le soleil et la lune.....Et, de même que la lune reçoit sa lumière du soleil, de même aussi l'autorité civile la reçoit de la puissance spirituelle: car, en effet, le roi est tenu de gouverner les choses temporelles de manière que celles-ci puissent servir l'ordre spirituel.

"Cette proposition se prouve, en second lieu, par la fin propre à chaque puissance. Tel, en effet, est l'ordre qui existe entre les fins, tel aussi il doit exister entre les puissances et les arts qui s'y rapportent. C'est ainsi que l'art équestre, par exemple, est supérieur à celui de faire les freins, que l'art de diriger les navires est supérieur à celui de les construire, parce que les fins auxquelles se rapportent les premiers sont supérieures à celles auxquelles se rapportent les seconds: et c'est pour cela que le chevalier dirige l'opération du facteur de freins; de même que le pilote dirige le constructeur de navires. Donc, puisque la fin de la puissance spirituelle est la béatitude éternelle, et la fin de la puissance séculière, la tranquillité de la république,qui se rapporte à la béatitude éternelle, il résulte que la puissance séculière est subordonnée à la puissance ecclésiastique."

Le docte théologien regarde même cette doctrine comme de foi, puisqu'il considère l'opinion opposée comme une hérésie.

".....Voici, dit-il, notre cinquième conclusion que nous établissons, dans le sens

catholique, contre l'hérésie de ceux qui enlèvent au Souverain Pontife toute puissance sur le temporel : toute puissance civile est soumise à la puissance ecclésiastique, relativement au spirituel, jusqu'au point que le Pape peut, en vertu de son pouvoir spirituel, chaque fois que la foi et la religion le requièrent, non-seulement agir contre les rois et les contraindre par le moyen des censures ecclésiastiques, mais aussi priver tous les princes chrétiens de leurs biens temporels, et même les déposer de leur trône."

Un célèbre Dominicain, Marchesi, expose la même doctrine, en l'appuyant sur des raisons très fortes. Après avoir montré que la puissance ecclésiastique s'élève au-dessus de la puissance civile, en raison de la fin immédiate de chacune, autant que le ciel s'élève au-dessus de la terre, il dit : " L'administration civile est ordonnée, en quelque manière, à la fin de la puissance spirituelle, dans la même proportion que la fin temporelle dépend de la fin spirituelle ; c'est pourquoi, l'autorité civile, bien que n'étant pas directement soumise à l'autorité spirituelle, lui est cependant subordonnée en quelque manière.

" La première preuve de cet avancé c'est que la nature humaine, qui est imparfaite, étant ordonnée à la béatitude éternelle, comme au terme de sa perfection, il s'ensuit que la fin de la puissance temporelle est ordonnée à la fin de la puissance spirituelle et en dépend, et que, par conséquent, ces

deux autorités sont coordonnées entre elles; une seconde preuve, plus forte que la précédente, c'est que, dans tout cas où l'administration civile se trouve nuisible à l'administration spirituelle, le Prince ou le Roi est tenu de modifier une telle administration, bien qu'elle soit, d'ailleurs, utile et avantageuse relativement à la fin de la puissance temporelle; donc celle-ci est soumise en quelque manière à l'autorité spirituelle.

"Ce qui prouve cette dernière conclusion, c'est que celui qui gouverne une société n'est pas tenu de pourvoir, à son propre détriment ou au détriment de sa société, à la conservation du bien d'une société étrangère, quelque supérieure que celle-ci soit à la première, pas plus qu'un homme est tenu de sacrifier ses biens pour l'avantage d'une société qui lui est étrangère; donc, puisque le roi est obligé de sauvegarder toujours l'ordre spirituel, et de pourvoir à son intérêt, c'est évidemment parce que la société civile est subordonnée à la société spirituelle.

"La troisième preuve, c'est que la puissance séculière ne connait rien de la fin dernière, pas plus que des moyens qui y mènent, ce qui est le propre de l'autorité spirituelle; donc, si la puissance séculière doit gouverner ses sujets de manière qu'ils arrivent à leur fin dernière, il faut qu'elle soit dirigée par la puissance spirituelle et lui soit subordonnée.

"C'est pourquoi St. Augustin [lib. 2. *de Civitats Dei*, cap. 21] enseigne: "que sans la

véritable justice, aucune société ne peut être bien gouvernée ; et que la véritable justice ne se trouve pas dans une société que le Christ ne dirige pas ;" et St. Thomas [in 4 dist. 19] affirme "que les rois reçoivent l'onction pour signifier que l'excellence de leur autorité leur vient de Jésus-Christ, et qu'ils doivent commander au peuple dépendamment de Jésus-Christ.—"

Nous connaissons déjà suffisamment par des citations antérieures, la doctrine de Bensa, de Ventura, de Bianchi, de Maupied et de Melchior Dulac. Quant à Phillips, bien que son sentiment ait déjà été exposé, nous ajouterons les extraits suivants, afin de donner au lecteur une idée complète de la doctrine de ce célèbre penseur :

"La fin, qui donne la véritable base du caractère distinctif des choses spirituelles et des choses temporelles, sert aussi à déterminer au point de vue de la prééminence le rapport respectif de ces deux ordres de choses.

"En effet, à raison même de l'élévation sublime de l'ordre spirituel au-dessus de l'ordre temporel, l'Eglise ne peut être subordonnée à la fin de l'Etat : elle ne peut non plus être son égale, mais au contraire l'Etat doit être gouverné conformément à la fin de l'Eglise, car il n'y a de véritablement bon que ce qui conduit à cette fin.....

"Ainsi le pouvoir temporel, bien qu'indépendant dans sa sphère, est néanmoins subordonné. La raison fondamentale de cette subordination est dans celle de sa fin,

c'est-à-dire qu'elle n'est à proprement parler qu'un moyen pour la fin supérieure de l'Eglise : l'éternelle félicité du genre humain que la puissance spirituelle a pour objet de réaliser..... (1)

"Gardez-vous, ô princes de la terre, de vous égarer dans le sentiment de votre grandeur. Dieu vous a investis du pouvoir ; mais ce pouvoir purement temporel, est d'un ordre inférieur vis-à-vis de celui dont l'Eglise est revêtue, et vous laisse sous son autorité comme le dernier de vos sujets.....

"Tous les rois et les princes sont indistinctement soumis aux lois divines et aux canons de l'Eglise : et, lorsqu'ils les transgressent, l'autorité de l'Eglise est appelée à les juger comme les autres hommes..... (2)

"Le prince chrétien, à qui la raison dit que le bien social doit être subordonné au bien supérieur, c'est-à-dire la félicité éternelle, ne peut être fidèle comme particulier et infidèle comme souverain : pratiquer comme individu les vertus chrétiennes, et comme roi transgresser les lois divines.

"Il ne suffit donc pas qu'il soit juste personnellement, il doit encore gouverner selon la justice, et se conformer, en toutes choses, aux prescriptions de l'Eglise qui ont trait à sa fin et à l'ordre divinement établi pour le bien spirituel et temporel de ses sujets ; il ne peut même comme pouvoir, rien faire, rien

---

(1) Droit Ecclésiastique, vol II, § CXV, page 444
(2) Ibidem, § CXVI. pages 447 et 448

commander de contraire à la loi divine, car ce serait donner au démon ce qui appartient à Dieu.

" Par la même raison, il est de son devoir, si la loi de l'Etat est en hostilité avec la loi de Dieu, de l'abolir courageusement et sans réserve, parce que chacun de ses sujets est obligé sur l'ordre tacite ou exprès de l'Eglise, de préférer la volonté de Dieu à celle de la puissance séculière.....

" En vertu de l'économie divine, tous les princes sont justiciables de l'autorité spirituelle pour tout ce qu'ils font de contraire à la loi morale, peu importe qu'ils aient agi comme individus ou comme rois : ils ne peuvent en aucun cas se soustraire au jugement de l'Eglise.....(1)

" Eh ! quoi, fut-il jamais un vassal obligé de servir son seigneur contre le souverain ! Et il pourrait être permis de servir un prince terrrestre contre le monarque des cieux !..... Là est la limite de l'obéissance des peuples au pouvoir temporel ; et la puissance à qui il a été donné de lier et de délier, est aussi en droit de décider quand un souverain révolté contre Dieu et s'obstinant dans son crime, est déchu de son autorité et de toutes les prérogatives qui en découlent " (2)

Hincmar de Reims, Gerson, Jacques Almain et Jean Major, voilà trois noms qui sont loin de poser dans l'histoire comme des

---

(1) Ibidem, pages 451.
(2) Ibidem, p. 454

défenseurs trop zélés des prérogatives des papes. Cependant le premier admet bien franchement la subordination des rois à l'autorité ecclésiastique ; et les trois autres, en combattant le pouvoir direct, ont admis le pouvoir indirect d'une manière explicite. "Que les rois qui veulent se soustraire à l'autorité ecclésiastique, dit Hincmar, fondent leur prétention sur des lois humaines, si toutefois il en existe de ce genre, ou sur des coutumes humaines. Mais qu'ils sachent, s'ils sont chrétiens, qu'au jour du jugement ils seront jugés, non pas d'après la loi Salique, ou la loi Gondobale, mais d'après les lois divines et apostoliques. C'est pourquoi, dans tout royaume chrétien il faut que les lois même civiles soient chrétiennes c'est-à-dire conformes au christianisme."

Gerson, en rejetant le pouvoir direct, admet un pouvoir *régulatif*, *directif* et *ordinatif*, c'est-à-dire le pouvoir *indirect* : "La puissance ecclésiastique, dit-il, n'a pas sur le royaume terrestre et sur le royaume céleste, un domaine et une autorité tels qu'elle puisse disposer, comme bon lui semble, des biens des clercs, et encore moins des biens des laïques, *bien qu'on doive concéder qu'elle a sur ces biens un pouvoir régulatif, directif et ordinatif.*"

Il affirme en même temps qu'elle ne peut faire usage de ce droit à l'égard des princes que lorsque ceux-ci se servent de leur autorité séculière pour attaquer la foi, ou pour outrager publiquement la puissance ecclé-

siastique : " Que la puissance ecclésiastique, dit-il, se tienne dans les limites de ses attributions, de manière qu'elle n'oublie pas que l'autorité séculière a ses droits propres, ses lois et ses jugements, ce dont l'Eglise n'a pas à s'occuper, *si ce n'est lorsque la puissance séculière vient à en abuser pour combattre la foi, pour insulter au Créateur, et pour injurier publiquement l'autorité ecclésiastique : car, dans ce cas, l'autorité ecclésiastique a un domaine régulatif, directif et ordinatif.*"

Jean Major, tout en soutenant que l'Eglise ne peut pas transférer à son gré les souverainetés temporelles, sur lesquelles elle n'a pas de juridiction temporelle, affirme néanmoins qu'elle peut transférer les sceptres et les couronnes pour des motifs raisonnables, dans toute l'étendue de la république chrétienne ; et que s'il arrivait que les princes chrétiens fussent hérétiques, ou qu'il cherchassent à détruire la foi, *l'Eglise pourrait les déposer sans faire même d'exception pour le roi très chrétien* [le roi de France, que l'on désignait ainsi à cette époque].

Et Jacques Almain lui, que dit-il ? " L'empereur peut mériter d'être déposé en deux cas : premièrement, pour crime dans l'ordre spirituel, comme le crime d'hérésie, lorsqu'un prince hérétique ou schismatique se sert de sa puissance au détriment de la religion chrétienne ; en second lieu, pour crime civil, comme par exemple, lorsqu'il néglige d'administrer la justice.

"Or, lorsque le prince mérite déposition pour un crime du premier genre, savoir pour crime dans l'ordre spirituel, *il peut être déposé par le Pape, puisque celui-ci a plein pouvoir de punir les crimes dans l'ordre spirituel.*"

D'après le témoignage de Bianchi, aucun catholique, à l'époque de Paul V, ne contestait que le Pape eût pouvoir sur le temporel des princes pour cause de religion: "tout ce qu'il y avait de controversé à ce sujet, parmi les canonistes et les théologiens, dit-il, c'était uniquement la nature de ce pouvoir, que les uns prétendaient être direct, et que les autres soutenaient n'être qu'indirect. Mais comme ceux qui admettaient le pouvoir direct accordaient au Pape, à bien plus forte raison, le pouvoir indirect, tout l'univers catholique était parfaitement d'accord sur ce dernier point, que l'on considérait comme la doctrine commune de l'Eglise, approuvée par les conciles généraux."

Et dans une autre partie de son ouvrage, cet écrivain dit encore: "à ce même sentiment [il parle du pouvoir indirect] ont adhéré, avec un consentement unanime, constant et universel, toutes les écoles du monde catholique, et tous les saints personnages qui, dans le cours des six derniers siècles, ont écrit sur cette matière, et ont brillé par leur science autant que par leur sainteté."

D'après le même auteur tous les scho-

lastiques, c'est-à-dire tout le corps des théologiens qui ont illustré les écoles catholiques, pendant plusieurs siècles, ont tous et toujours été unanimes à reconnaître et proclamer que l'Eglise a reçu de Jésus-Christ, comme conséquence des clefs, le droit de prononcer, en certains cas, sur le temporel des princes. Ils ont pu se diviser, et se sont de fait divisés sur les circonstances qui doivent permettre l'usage de ce pouvoir; mais tous, sans exception, conviennent que ce pouvoir appartient à l'Eglise, qui peut en user dans certains cas. Tous s'accordent à admettre le principe. Ils n'ont différé que sur les circonstances où il peut être appliqué.

On comprend que la divergence d'opinions sur les points auxquels peut s'étendre ou se restreindre cette primauté n'affecte en rien leur témoignage sur le pointfondamental, ou l'existence du droit.

Au commencement du siècle même où le gallicanisme et la Défense de la Déclaration apparaissaient en France, le pouvoir indirect des Papes sur les rois y avait été solennellement proclamé, par les deux premiers ordres de l'Etat, le clergé et la noblesse, dans l'assemblée des états généraux, en 1615.

La chambre du tiers-état, composée d'hommes du peuple, infectés, pour la plupart, dit Bianchi, des erreurs des huguenots, proposèrent un article contenant "que le pape n'a sur les rois aucun pouvoir, et que les sujets ne peuvent, en aucun cas, être

déliés du serment de fidélité ;" les deux premiers ordres s'opposèrent vivement à cette proposition par la bouche du Cardinal du Perron, qui exprima ainsi le sentiment des deux chambres dont il était mandataire : (1)

"Considérez que ce n'est point moy qui parle en cette cause, mais tout le corps de l'ordre ecclésiastique et tout celuy de la noblesse qui lui a donné adjonction et a député ces douze seigneurs, pris des douze gouvernements du royaume, afin d'autoriser mes paroles en leur présence, et témoigner en cette occasion, de la vénération que leurs prédécesseurs ont portée à l'Eglise." Puis venant à la réfutation de l'article proposé, il ajoute :

"Vostre article contient la négative, à sçavoir qu'il n'y a aucun cas auquel les sujets puissent être absous du serment de fidélité qu'ils ont fait à leurs princes ; et, au contraire, toutes les autres parties de l'Eglise, depuis que les écoles de théologie y ont été instituées, jusques à la venue de Calvin, tiennent l'affirmative, à sçavoir que, quand un prince vien à violer le serment qu'il a fait à Dieu et à ses sujets de vivre et de mourir en la religion catholique, et non seulement se reud Arien ou Mahométan, mais passe jusques à déclarer la guerre à Jésus-Christ, c'est-à-dire jusques à forcer ses

---

(1) Harangue de M. du Perron, cité de Bianchi, *Puissance eccles.* vol I, page 97

sujets en leur conscience, et les contraindre d'embrasser l'arianisme ou le mahométisme, ou autre semblable infidélité, ce prince là peut être déchu de ses droits comme coupable de félonie envers Celui à qui il a fait le serment de son royaume, c'est-à-dire envers Jésus-Christ, et ses sujets estre absous, en conscience, et au tribunal spirituel et ecclésiastique, du serment de fidélité qu'ils lui ont prêté ; et que, ce cas-là arrivant, c'est à l'autorité de l'Eglise, résidant dans son Chef, qui est le Pape, ou en son corps, qui est le concile, de faire cette déclaration.

" Et non-seulement toutes les autres parties de l'Eglise catholique, mais même tous les Docteurs qui ont été en France, depuis que les écoles de théologie y ont été instituées, ont tenu l'affirmative, à sçavoir, qu'en cas de princes hérétiques ou infidèles, et persécutant le christianisme ou la religion catholique, les sujets peuvent estre absous du serment de fidélité."

Cette doctrine du pouvoir indirect a toujours été si imprégnée dans les esprits, qu'elle a été enseignée dans la Sarbonne même, comme on peut le voir, par un extrait des ouvrages d'un des Docteurs de cette école, André Duval.

" La quatrième différence, dit-il, qui existe entre la puissance ecclésiastique et la puissance séculière, c'est que la première est plus noble que l'autorité royale et impériale.

" Celle-là, en effet, est communément comparée au soleil, comme celle-ci à la lune ; la

seconde est restreinte aux limites de cette vie, tandis que la première, en tant que surnaturelle et sous la loi nouvelle, s'étend jusqu'à l'autre vie.....

La puissance ecclésiastique s'étend jusqu'à pouvoir abroger les lois civiles dès que celles-ci sont un obstacle au salut des âmes, ou ne paraissent pas fondée sur une juste raison, comme on le voit au capitulaire *quoniam de præscriptione* dans lequel Innocent III abroge la loi civile qui est promulguée dans le Code au sujet de la prescription de 30 ou de 40 ans, *même avec la mauvaise foi*; et par le capitulaire *Super illa*, touchant les secondes noces, dans lequel Urbain III abroge la loi civile qui prescrit que toute veuve, se mariant en secondes noces avant l'expiration d'une année après la mort de son premier époux, *doit être notée d'infamie*."

Afin de ne pas prolonger ces citations, nous nous contentons d'indiquer les autorités suivantes, dont nous avons les écrits sous les yeux : St. Bonaventure [*De eccles. hier*; p. 2.; St. Antonin [*de Jurisd.* Papæ. p. 3, lib 3, tit, 12.]; St. Jean de Capistran [*de Auctoritate Papæ*, tom. XIII. Tract. jur.]; Cajetan [*Apolog. pro Romanis Pontificibus*, c. 13.]; Bellarmin [*de Sum Pontifice*, lib. 5, c. 6, 7, 8.]

En outre nous indiquons les noms suivants que Bianchi atteste avoir enseigné la même doctrine à l'Ecole de Paris : Henri de Sand, le bienheureux Gilles de Rome, François Mairon ; les canonistes et juris-

consultes, Pierre de la Pallu, Guillaume Durand, Jean le Moine; Jean de Blois, président au Parlement de Paris; Etienne Aufrère, président au Parlement de Toulouse, Jean Fabre, avocat du Parlement de Paris; etc.....

Sixième preuve. Ce que les Pères, les Théologiens et les écrivains Catholiques enseignent est solennellement confirmé par la pratique de l'Eglise.

"La pratique de l'Eglise, dit St. Thomas d'Aquin, a la plus grande autorité; et en toutes choses, on doit la prendre pour règle." Or l'Eglise a exercé un pouvoir indirect sur la puissance temporelle dans tous les temps, chaque fois qu'elle a eu besoin de l'exercer pour le bien des âmes: donc ce pouvoir lui appartient.

"A certaines époques, dit Melchior Dulac (1), l'Eglise a poussé son pouvoir jusqu'au jugement et à la déposition des rois indignes; donc ce pouvoir va jusques là; et l'Eglise pourra en faire de nouveau un semblable usage, lorsque les prévarications des dépositaires de la puissance temporelle le rendront nécessaire, et que les circonstances le rendront utile pour le bien spirituel de la société Chrétienne."

L'Eglise n'a pas toujours, *de fait*, usé de son pouvoir de la même manière: elle ne l'exerce pas ainsi aujourd'hui, parce que les circonstances, l'affaiblissement de la foi,

---

(1) L'Eglise et l'Etat, vol 2, page, 49.

ne le lui permettent pas ; mais cela n'empêche pas *qu'en droit* elle jouit toujours de cette autorité. Et pour prouver que ce droit lui appartient, il suffit, nous le répétons, qu'elle l'ait exercé en réalité, en certaines circonstances. Car la foi nous oblige de croire que jamais l'Eglise ne peut errer, en fait de doctrine, de morale et de discipline. Or user d'un droit par usurpation, c'est évidemment errer pour le moins, en matière de morale.

Que l'Eglise ait usé de son pouvoir sur les rois jusqu'à les déposer, l'histoire est là pour l'attester. Faisons une course rapide à travers les siècles de l'ère chrétienne, et particulièrement ceux qui ont vu se former et se développer les nations Européennes.

Au septième siècle, nous voyons le Pape St. Gregoire-le-Grand réformer les lois de l'empereur Maurice, et déclarer déchus de leur autorité les rois assez audacieux pour oser violer les priviléges accordés par le Souverain Pontife.

Au huitième siècle, le Pape Constantin fait rejeter par le peuple Romain, le nom, les édits, la monnaie et l'effigie de l'empereur hérétique Philippe ; St. Serguis Ier arme contre l'empereur Justinien la milice de Ravennes et des provinces voisines ; Grégoire II soustrait Rome et toute l'Italie à la puissance de Léon : le même acte d'autorité est attribué a Grégoire III par Sigebert, qui dit dans sa chronique : " Il [Grégoire III] re-

primanda l'empereur Léon pour son erreur, et lui enleva le peuple Romain, et délia l'Espagne de l'obligation de lui payer les impots."

Au neuvième siècle, St. Léon III rétablit l'empire d'occident, et le donne à Charlemagne, roi des Francs.

Au dixième siècle, Jean XII transfère le même empire dOccident à Othon premier.

Au onzième siècle, Grégoire VII élève à la royauté, par ses légats, Démétrius, duc de Croatie et de Dalmatie, en 1076 : il donne aussi le titre de roi à Michel, prince des Slaves, en 1077 ; en 1079 il excommunie et dépose Boleslas, roi de Pologne, pour avoir assassiné l'évêque de Cracovie ; quelques années auparavant, il menace Philippe Ier, roi de France, de le déposer s'il ne réforme sa conduite. Voici, du reste, ce qu'il écrivait aux Evêques français au sujet de ce prince : " S'il persiste dans ses dérèglements, nous voulons que tous sachent et soient persuadés que nous emploierons, avec l'aide de Dieu, tous les moyens pour lui ôter la possession de son royaume." (1) Vers la même époque il dépose Henri IV, l'empereur d'Allemagne. Celui-ci pour conserver son empire fait sa soumission au Pape, se rend au château de Canosse, où il demeure huit jours, pieds nus et vêtu de laine, attendant la révocation de la sentence. Grégoire l'absout alors de l'excommunication, révoque

(1) Grég. Epist., lib. II, Epist. 5.

sa sentence de déposition. Plus tard, en 1080, Henri IV manquant à ses serments,est de nouveau solennellement déposé le 7 mars.

Ce grand Pape, qui a joué un si noble rôle dans l'Eglise, a été attaqué et calomnié ; mais le protestant Voight, s'est chargé de le justifier sur tous les points dans la vie qu'il a écrite de Grégoire VII, où il dit, " qu'il est difficile de lui donner des éloges exagérés," et dans sa conclusion : " Grégoire était Pape, il agisssit comme tel ; et sous ce rapport il a été grand et admirable."

Au douzième siècle, le Pape Adrien IV accorde à Henri II, roi d'Angleterre, en 1150 la faculté de prendre possession de l'Ile d'*Hiberniæ*, sur la demande que lui en fit ce roi, comme on peut en juger par sa lettre à ce prince, recueillie dans Labbe. (1) Il offre en outre la Sicile à St. Louis pour un de ses enfants.

Au treizième siècle, Innocent III décide au sujet de la triple élection d'Allemagne, et sa décision en faveur d'Othon élève celui-ci à l'empire ; il intervient entre Philippe-Auguste, roi de France, et Jean-Sans-Terre, roi d'Angleterre, au sujet de la confiscation par Philippe, des terres que Jean possédait en France ; il intervient entre Jean-Sans-Terre et ses barons pour décider leur différend ; il casse, le 24 août 1215, la grande charte arrachée au roi par les barons anglais ; il in-

(1) Concil. Tome X, p. 1143

tervient de nouveau dans les démêlés de Jean et de ses barons qui ont élu pour roi le jeune Louis, fils du roi de France ; trois années auparavant, en 1211, il avait prononcé une sentence d'excommunication contre le même Jean-Sans-Terre. En Norwége, il intervient dans l'affaire de Swerrer et de ses partisans ; en Hongrie, il intervient dans les démêlés entre le roi Emméric et son frère André. Grégoire IX dépose Frédéric II, empereur d'Allemagne, en 1239, et offre l'empire à Robert, fils de Saint-Louis. Innocent IV dépose Frédéric II, au Concile de Lyon, en 1245. Martin IV, après avoir excommunié Pierre III, roi d'Aragon, en 1282, le prive non-seulement de la Sicile, mais encore de l'Aragon, qu'il donne à Philippe le Hardi, pour un de ses fils.

Au quatorzième siècle Boniface VIII déclara déchu de son autorité le roi de France Philippe-le Bel, qui refusait de recevoir ses remontrances, et devenait nuisible au salut du peuple français. Clément V dépouille le Doge et la République de leurs droits temporels, en punition de leur félonie. Jean XXII excommunia et déposa Louis de Bavière ; Clément VI le déposa de nouveau, et mit à sa place Charles de Moravie, en 1436.

Au seizième siècle, Paul III lança contre Henri VIII une Bulle par laquelle il renouvelait l'excommunication déjà portée contre lui par son prédécesseur, Clément VII, et lui enjoignit, *sous peine de déposition*, de se présenter à Rome, en personne ou par pro-

cureur, pour soumettre sa cause, à propos de son mariage illégitime, au jugement du Saint-Siége. Cette bulle, datée du 30 août 1535,ne fut publiée qu'au mois de décembre 1538, le pape ayant jugé à propos d'en suspendre l'exécution à la demande de quelques souverains qni espéraient ramener le roi d'Angleterre à de meilleurs sentiments. Pie V publia contre Elizabeth, une bulle datée du 25 février 1570, dans laquelle *il la déclarait, en vertu de son autorité apostolique, être hérétique et privée de ses prétendus droits à la Couronne d'Angleterre, déliait en même temps tous ses sujets, et pour toujours, du serment de fidélité qu'ils pouvaient lui avoir prêté.* Paul V, apprenant les contestations qui surgissaient en Angleterre au sujet de la légitimité du serment d'allégeance exigé des Catholiques Anglais, adressa à ceux-ci un bref daté du 22 septembre 1606, condamnant le serment d'allégeance comme illégitime. De nouvelles difficultés ayant surgi relativement à l'interprétation de ce bref, Paul V en publia un second en date du 22 septembre 1607, par lequel il confirmait le premier, et " obligeait les catholiques anglais à l'observer exactement en rejetant toute interprétation propre à les détourner de cette obéissance."

Sixte V publia au mois de septembre 1585 une bulle contre le roi de Navarre, (Henri IV ensuite) et le prince de Condé, chefs du parti calviniste en France, où il déclare " qu'ils sont privés, de plein droit, le

premier du royaume de Navarre et de Béarn, et tous deux, de leurs principautés, domaine et dignités."

Septième preuve. Durant tous les siècles de l'ère chrétienne, où le Pape exerça le pouvoir indirect sur les Souverains et sur les nations, les rois comme les peuples lui en ont toujours reconnu le droit. Personne eut même l'idée de le lui nier. Bien souvent les passions se révoltèrent contre les sentences foudroyées par le chef de l'Eglise ; mais jamais on ne prétendit les rejeter comme illégitimes. Dans tous les coins de l'Europe, on entend les rois protester de leur soumission au Pape, et reconnaître son autorité judiciaire sur eux.

En France, nous voyons Charlemagne écrivant ces belles paroles : " En mémoire de Pierre, nous honorons le Siége Romain, le Saint-Siége Apostolique, comme nous étant supérieur en dignité. C'est pourquoi *il nous appartient de nous tenir toujours dans une douce et humble soumission, de telle sorte que quand bien même ce Saint-Siége nous imposerait une charge à peine supportable, nous la supportions quand même avec piété et dévotion*). "(1)

Lothaire Ier, ayant répudié son épouse légitime Teutberge, pour s'unir avec Val-

(1) Gratien, C. 3, dist. 19, rapporte ces paroles comme étant tirées des Capitulaires de Charlemagne. Naucleras (Vol 2, Gen. 28) dit qu'elles sont un des 22 Capitulaires de ce grand roi.

drade, le Pape Nicholas excommunia Valdrade et menaça le roi de France des foudres de l'Eglise. Alors Lothaire lui adressa une lettre dans laquelle il le conjurait " de *n'élever au-dessus de lui aucun de ses égaux*, " (c'est-à-dire de ses parents). (1) preuve évidente qu'il reconnaissait au Pape le pouvoir de le déposer de son autorité.

Plus tard nous trouvons le roi de France, Hugues, écrivant au Pape Jean XV : ".....
.....Nous disons cela de tout cœur afin que vous compreniez et que vous connaissiez *que nous et les nôtres ne voulons pas nous soustraire à vos jugements.*" (2)

La fille aînée de l'Eglise montre encore un autre de ses rois, Charles-le-Chauve, proclamant dans une assemblée d'Evêques et des grands du royaume, qu'en le sacrant, les évêques l'avaient fait roi ; et le peuple français entendait cela sans surprise comme une chose toute naturelle." (3)

Louis II était dans la même conviction, lorsqu'il écrivait à l'empereur Basile : " que les rois de France, et les empereurs ses ancêtres, avaient reçu du Siége Apostolique la royauté, puis l'empire ; et que parmi les princes des Francs, ceux-là seuls eurent le titre de rois ou d'empereurs, qui reçurent à cet effet, du Pontife Romain, l'onction de l'huile sainte." (4)

---

(1) Baronii Annalles, anno 866, No 41.
(2) Cité par Suarez, Défens. Fidei, lit. III.
(3) Dulac, l'Eglise et l'Etat, vol. 2, page 105.
(4) Lettre de Louis II, citée par Dulac, ibid.

Ce serait interpréter ces paroles à faux, que d'en conclure que Louis II, aussi bien que Charles-le-Chauve, entendaient recevoir leur puissance proprement du Pape, de manière à être ses vassaux : la manière d'agir de ces rois a prouvé amplement qu'ils se considéraient comme souverains, et qu'ils regardaient nullement le Souverain Pontife comme leur suzerain. Ils ne voyaient en sa personne qu'une autorité d'un ordre supérieur, de laquelle ils relevaient pour tout ce qui pouvait se rapporter à cet ordre.

Et que dire du saint roi Louis IX, qui, après une vie si remplie d'actes d'obéissance au Vicaire de Jésus-Christ, parle ainsi à son fils, avant de rendre le dernier soupir : " Sois soumis et obéissant à ta mère l'Eglise Romaine et à son Chef."

Lorsque Grégoire IX eut excommunié et déposé l'empereur d'Allemagne, en 1239, il écrivit au même Louis IX, pour le lui apprendre, en lui offrant l'empire pour le comte Robert son fils. Les seigneurs français qui alors n'étaient pas bien disposés vis-à-vis du Pape, n'approuvèrent pas cette démarche ; mais ils ne cessèrent pas de reconnaître à l'Eglise le pouvoir de faire cette déposition : " Si l'empereur, disaient-ils, avait mérité d'être déposé, il ne devait l'être que dans un concile." nécessaire selon eux, pour procéder dans une affaire d'une aussi grave importance.

Lorsque Richard Ier, roi d'Angleterre, revenant de la terre sainte, eut été réduit

en Captivité par Henri VI, empereur d'Allemagne, en 1192, la reine Eléonore adressa au Pape Célestin III, une lettre, qui revêt un caractère d'importance parce qu'elle fut dictée par Pierre de Blois : "Quelle excuse," dit-elle au Pape, à qui elle avait déjà écrit plusieurs fois auparavant pour obtenir la délivrance de son fils, "pourrait pallier votre négligence, *puisqu'il est connu de tout le monde que vous avez le pouvoir de délivrer mon fils, si vous en aviez la volonté?* Dieu n'a-t-il pas donné à Pierre, et à vous en sa personne, *la puissance de gouverner tous les royaume? Il n'y a ni roi, ni empereur, ni duc, qui soit exempt du joug de votre juridiction.*" (1)

Passons maintenant en Espagne, et nous la trouvons d'accord avec la France sur le point qui nous occupe. Le roi Catholique Ferdinand écrivait au Pères du Concile de Latran, sous Léon X, session 2; "Nous nous reconnaissons le fils très-dévoué de la sainte Eglise Romaine, notre Mère, et nous confessons que nous sommes très disposé à donner notre vie pour son honneur et pour la conserver," après quoi il ajoute ces paroles remarquables : "Nous envoyons notre Dé puté pour assister au Concile, *afin de témoigner, pour nous, de l'obéissance que nous devons à notre Seigneur le Pape chaque fois qu'il jugera opportun*" cette lettre se trouve dans les actes du Concile, session 2, au commencement. (2)

---

(1) Petri Blesensis *epist* 145 (Oper. p. 228. col 2.)
(2) Voir Suarez. *Defensiofidei*, lib III, c. XXI, n. 12

Si nous entrons dans les vastes domaines de l'Allemagne, nous trouvons Frédéric 1er écrivant à Emmanuel empereur Grec. après avoir reconnu la Suprématie du Pape : " Au Souverain Pontife, que vous appelez saint, *vous devez obéissance* et honneur." (1)

Plus tard Fréderic ayant été déposé par Alexandre III, en punition de son infidélité, voici ce que Jean de Salisbery écrivait au sujet de cette déposition, à Guillaume sous-prieur d'un monastère de Kent : " J'espère dans le Seigneur, que la ville de Jéricho (c. à. d. le royaume des persécuteurs de l'Eglise) ne tardera pas à tomber aux bruits des trompettes sacerdotales ; que Jésus triomphant de ses ennemis, va obtenir le royaume qu'il a acheté par son sang, et que le Christ, époux et gardien de l'Eglise, va enfin posséder en paix ce qui lui appartient. En effet, le souverain Pontife ayant longtemps attendu avec patience le tyran d'Allemagne (Fréderic 1er) pour l'amener à la pénitence, et le prince schismatique ayant abusé de cette patience pour multiplier ses crimes, et porter ses excès jusqu'à la fureur, le successeur de St. Pierre, *établi de Dieu sur les nations et sur les royaumes, a délié de leurs engagements envers lui* les Italiens *et tous ceux qui à raison de sa dignité impériale et royale, lui étaient attachés* par la religion du serment.... *La sentence du Pape l'a dépouillé de sa dignité royale*, et frappé lui-même d'anathème." (2)

---

(1) Suarez, ibid.

(2) Baronii Annales, anno 1068. no 53

Quelques années après, Henri IV, dans un moment où il est peu disposé en faveur du Pape qui exerce son pouvoir contre lui, ne peut s'empêcher de reconnaître la réalité de ce pouvoir. Après une assemblée tenue à Worms en 1076, dans laquelle Henri s'était livré aux excès de fureur contre le Pape jusqu'à commettre la folie de prononcer sa déposition, il lui écrivit une lettre outrageante pour lui signifier cette sentence. Dans cette lettre, voulant faire entendre au Pape qu'il n'aurait pas dû le déposer, il lui donne cette raison : " Suivant la tradition des Pères, un souverain ne peut être déposé, pour quelque crime que ce soit, *si ce n'est qu'il abandonne la foi.*" (1) Il reconnait donc le pouvoir du Pape dans un cas. On comprend quelle importance se trouve attachée à cet aveu d'Henri dans les circonstances où il le fait.

Après la mort d'Henri VI, en 1198, Frédéric de Sicile, Philippe de Souabe, et Othon de Saxe, élus tous trois empereurs, recoururent tous trois au Pape Innocent III, qui trancha la difficulté en faveur d'Othon. (2)

On lit dans le droit de Saxe : " Dieu a laissé deux épées sur la terre pour protéger la chrétienté : au Pape, l'épée spirituelle ; à l'Empereur, l'épée temporelle. *Il est aussi permis au Pape de monter au temps déterminé.*

---

(1) Baronii Annalles, tom XI, anno 1080, n. 25; Voig, Hist. de Greg. VII, liv VIII, p. 377.

(2) Rhorbarcher XVII, p. 88.

sur un cheval blanc (signe d'autorité) *et l'empereur doit lui tenir l'étrier, afin que la selle ne bouge pas.*" (1)

Là Hongrie offre aussi son roi Ladislas, appelant le Pape Nicholas V " le Pontife suprême, le seul chef de tous les chrétiens, *le roi des rois, et celui qui tient la place de Dieu sur la terre.*"

Sigismond, roi de Pologne, écrivait vers cette époque, aux Pères du Concile de Latran, pour témoigner de sa soumission au Pape, ajoutant : *selon la coutume de mes ancêtres.* (2)

Un roi des Russes, Démétrius, demanda au Pape, en 1075, de tenir du St. Siège le royaume de ses Pères, ce que Grégoire lui accorda.

Nous pourrions prolonger considérablement ces recherches historiques ; mais nous nous arrêtons à l'Angleterre qui aujourd'hui tient en ses mains l'étendard de la révolte contre l'autorité Pontificale. Voici ce que portent les lois de Saint Edouard, publiées par Guillaume le Conquérant : Le roi, qui tient ici-bas la place du roi Suprême, est établi pour gouverner le royaume terrestre, et le peuple du Seigneur, et surtout (super omnia) pour honorer la Sainte Eglise, pour la défendre contre ses ennemis, pour arracher de son sein, détruire et perdre entièrement les malfaiteurs. *S'il ne le fait, il*

---

(1) Speeul Saxon. lib I, art. 1.
(2) Suarez, ibid. nº 11

ne remplit pas son titre de roi; mais comme l'atteste le Pape Jean, il perd ce titre Augute." (1)

A la fin du dernier siècle encore. Burke disait dans la tribune d'Angleterre :"comme prince temporel, le Pape est l'égal de tous les autres, mais si l'on ajoute à ce titre celui de chef du christianisme, il n'a plus d'égal."

Huitième preuve. Ce que les Pères de l'Eglise, les Théologiens et les écrivains Catholiques enseignent, ce que l'Eglise a pratiqué dans tous les siècles du christianisme, ce dont les rois et les peuples ont été toujours persuadés, a été solennellement confirmé par l'autorité infaillible des Papes et des Conciles. Cette dernière preuve révêt, aux yeux du Catholique, un caractère de vérité que nous n'avons pas besoin de définir.

Dans le *Décret de Gratien*, distinction X, nous trouvons, au chapitre I, *Lege imperatorum* la décision suivante du Pape Nicolas : " La loi des empereurs n'est pas au-dessus de la loi de Dieu, mais au-dessous. Les droits ecclésiastiques ne peuvent être abolis par le jugement impérial..... Ce n'est pas que nous disions que les lois des empereurs doivent être entièrement repoussées; mais nous affirmons qu'elles ne peuvent apporter aucun préjudice aux lois évangéliques,

---

(1) Leges Edwardi regis, art. 17 (alias 15), apud Wilkins : *leges Angl. sax.*

apostoliques, ni aux décrets canoniques, après lesquel elles doivent être posées."

Au chapitre IV, le Pape Félix y décrète que "les constitutions contraires aux Canons et aux décrets des Pontifes Romains sont *de nulle valeur*."

Le Pape St. Gébase Ier, au cinquième siècle, faisait à l'empereur Anastase cette déclaration : "Il est deux puissances, ô empereur Auguste, par lesquelles ce monde est principalement gouverné : l'autorité sacrée des Pontifes, et l'autorité royale. *En quoi la charge des Pontifes est d'autant plus pesante que, au jugement de Dieu, ils rendent compte au Seigneur des Rois eux-mêmes.*" (1).

Il est évident que le Pape n'aurait pas à rendre à Dieu compte des rois, s'il n'était pas chargé par Dieu de les surveiller et de les diriger, et conséquemment s'il n'avait autorité sur eux.

Le Pape Symmaque, après avoir dit à l'empereur Anastase : "si vous êtes chrétien, vous *êtes tenu* d'écouter avec patience la voix du chef des Apôtres quel qu'il soit," (1) lui fit cette déclaration : "Entre la dignité de l'empereur et celle du Pontife, il y a la même différence qu'entre les choses qu'ils administrent, l'un les choses humaines, l'autre les choses divines. Vous direz peut-être : il est écrit qu'il faut obéir à toute puissance.—Nous acceptons les puissances

---

(1) Patrol. Lat. (Migne), vol. 56, col. 42.
(1) Rhorbarcher VIII, p. 555.

humaines en leur lieu, *et tant qu'elles n'érigent pas leurs volontés contre Dieu.*" (2)

Plus tard le grand Pape Nicolas Ier, donnait cette instruction à l'évêque Adventius : " Quand à ce que vous dites, que vous êtes soumis aux rois et aux princes, parce que l'Apôtre a dit : *Sive regi tanquam præcellenti*, nous l'approuvons. *Voyez* cependant si ces rois et ces princes, auxquels vous êtes soumis, sont véritablement rois et princes. *Voyez* si d'abord ils se gouvernent bien eux-mêmes, *et s'ils gouvernent bien le peuple qui leur est soumis... Voyez s'ils gouvernent selon la Justice :* autrement, IL FAUT les regarder comme des tyrans plutôt que comme des rois, et LEUR RÉSISTER, S'ÉLEVER CONTRE EUX AU LIEU DE LEUR ÊTRE SOUMIS. Si nous sommes alors soumis, *si nous n'exerçons pas* NOTRE AUTORITÉ SUR EUX, il s'en suivra nécessairement que nous favoriserons leurs vices." (2)

Grégoire VII prêche solennellement la même doctrine, en même temps qu'il l'a met en pratique, dans la formule des deux sentences de déposition qu'il prononça contre Henri IV d'Allemagne, la première en 1076 et la seconde en 1080. Nous reproduirons ces deux documents à l'article suivant, où nous en ferons une étude spéciale. Nous nous contenterons, pour le présent, de citer un extrait d'une lettre que Grégoire VII

---

(1) Sym. Libell. Apolog. adversus Anastasi (Cité de Dulac, vol. 2, p. 199).

(2) Patr. Lat. (Migne) vol. 119, col. 888, lettre 68e de Nicolas Ier.

écrivit le 25 Août 1876, à Herman, évêque de Metz, lorsque celui-ci le consultait à propos de contestations qui étaient surgies au sujet de la déposition de l'empereur Henri IV : "Quant à ceux, qui disent qu'un roi ne peut pas être excommunié, quoique leur impertinence ne mérite pas de réponse, nous les renvoyons cependant aux paroles et aux exemples des Pères pour les rappeler à la saine doctrine. Qu'ils lisent ce que Saint Pierre ordonna au peuple dans l'ordination de Saint Clément, touchant celui que l'on sait n'être pas bien avec son évêque. Qu'ils apprennent que l'Apôtre dit : *Etant prêts á punir toute désobéissance ;* et *de qui* il dit : Il ne faut pas même manger avec eux.— qu'ils considèrent pourquoi le Pape Zacharie déposa le roi de France et déchargea tous les français du serment qu'ils lui avaient fait. Qu'ils apprennent, dans le régistre de Saint Grégoire, qu'en vertu des priviléges donnés à quelques Eglises, il n'excommunie pas seulement les rois et les Seigneurs qui pourraient y contrevenir, *mais qu'il les prive de leurs dignités.* Qu'ils apprennent que Saint Ambroise, non content d'excommunier Théodose, lui défendit encore de demeurer à la place des prêtres dans l'Eglise, quoique ce prince fut non-seulement roi, mais véritablement empereur par ses mœurs et sa puissance. Peut-être veulent-ils dire que quand Dieu dit à Saint Pierre : *Pais mes brebis,* il en excepta les rois. Mais ne voient-ils pas qu'en lui don-

nant le pouvoir de lier et de délier, il n'en excepta personne. Que si le Saint-Siége a reçu le pouvoir de juger les choses spirituelles, pourquoi ne jugera-t-il pas aussi les choses temporelles?..... Si on juge, quand il le faut, les hommes spirituels ou ecclésiastiques, pourquoi les séculiers ne seront-ils pas encore plus obligés de rendre compte de leurs mauvaises actions?..... " (1)

L'Enseignement d'Innocent III se trouve consigné dans une lettre qu'il écrivit à l'empereur Comnène pour rectifier ses idées sur la question de l'autorité des deux puissances (2). " La sublimité impériale s'est étonnée que nous nous soyons efforcé de la reprimander dans nos lettres Votre étonnement n'a point été causé, mais occasionné, parce que vous avez lu que le bienheureux Pierre, le prince des Apôtres a écrit : *Soyez soumis à toute créature humaine pour l'amour de Dieu, soit au roi comme au souverain; soit aux gouvernants comme envoyés par lui pour punir ceux qui font mal et pour traiter favorablement ceux qui font bien* (I Ep. St.Pierre, II), la grandeur impériale voulant, ce dont nous nous étonnons avec raison, par ces paroles et par les autres qu'elle a citées, élever l'empire au-dessus du sacerdoce, par la dignité et la puissance. Mais si vous aviez plus soigneusement considéré la personne qui parle, et celles à qui elle parle, et la force de son

(1) Rhorbarcher, tom XIV, page 290.
(2) Décrétales, liv. I, titre 33, chap. VI.

expression, vous ne l'eussiez point entendue de cette façon ; car l'Apôtre écrivait à ceux qui lui étaient soumis et il les invitait à pratiquer l'humilité. En effet, si parce qu'il dit : *Soyez soumis*, il eut voulu imposer aux prêtres le joug de la sujétion, et mettre sur eux l'autorité de supériorité de ceux à qui il les invite d'être soumis, il s'ensuivrait aussi qu'un esclave quelconque aurait reçu empire sur les prêtres, puisqu'il dit : *soyez soumis à toute créature humaine.* Quant à ce qui suit, "au roi comme au souverain," nous ne nions pas que dans les choses temporelles l'empereur soit élevé au-dessus de ceux-là seulement qui reçoivent de lui les choses temporelles ; mais le Pontife a la prééminence dans les choses spirituelles, lesquelles sont d'autant plus dignes que les temporelles, que l'âme est au-dessus du corps.....

"Mais vous ussiez pu bien mieux comprendre la prérogative du sacerdoce de ce qui a été dit, non par quiconque, mais par Dieu ; non à un roi mais à un prêtre ; non à un descendant de la race royale, mais à un descendant de la race sacerdotale à savoir des prêtres qui étaient en Anathot : *Voilà que je vous ai constitué sur les nations et les royaumes, pour que vous arrachiez et dispersiez ; que vous édifiiez et plantiez. En outre vous auriez dû savoir que Dieu a fait deux grands luminaires dans le firmement du ciel : le plus grand pour présider au jour, et le petit pour présider à la nuit :* grands l'un et l'autre

mais le premier plus grand. Donc au firmement du ciel, c'est-à-dire dans l'Eglise universelle, Dieu a fait deux grands luminaires, a institué deux dignités qui sont l'autorité pontificale et le pouvoir royal. Mais celle-là qui préside au jour, c'est-à-dire aux choses spirituelles, est la plus grande ; et celle qui préside aux choses corporelles lui est inférieure. Que l'on sache donc qu'il y a autant de différence entre les pontifes et les rois qu'il y en a entre le soleil et la lune.

.....

C'est à nous dans le bienheureux Pierre qu'ont été confiées les brebis du Christ, le seigneur disant : *Paissez mes brebis....* Nous passons sous silence comme très connu ce que le Seigneur dit à Pierre, et en Pierre il dit à ses successeurs : *Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel* etc., n'exceptant rien puisqu'il dit *tout...*"

Le même pape Innocent III a enseigné et prouvé que le souverain Pontife est constitué par Dieu juge de la justice entre les rois et les princes chrétiens, dans une lettre adressée à tous les évêques de France, que l'on trouve au livre III des *Décretates*, titre I, chapitre XIII : " Que personne, dit-il, ne pense que nous entendions troubler ou diminuer la juridiction de l'illustre roi des Français, puisque lui-même ne veut ni ne doit empêcher notre juridiction. Mais comme le Seigneur dit dans l'Evangile : *Si votre frère pêche contre vous, allez et reprenez le entre vous et lui seul, s'il ne vous écoute*

pas, dites-le à l'Eglise, et s'il n'écoute pas l'Eglise, qu'il soit pour vous comme un païen et un publicain ; et puisque le roi d'Angleterre est prêt à prouver suffisamment que le roi des Français pèche contre lui et qu'il a procédé envers lui en correction selon la règle de l'Evangile, et enfin parce qu'il n'a réussi en aucune façon, il l'a dit à l'Eglise : *comment nous qui sommes par la disposition d'en haut appelé au gouvernement de l'Eglise universelle, pouvons-nous ne pas entendre le précepte divin afin de proceder selon sa forme ?* si ce n'est peut-être que lui-même ne montre devant nous ou notre légat une raison suffisante du contraire. Car nous n'entendons point juger du fief, dont le jugement lui appartient si ce n'est qu'il ait pu être dérogé en quelque chose au droit commun par un privilége spécial ou par une coutume contraire ; mais prononcer touchant le péché, dont sans aucun doute, la censure, que nous pouvons et devons exercer envers qui que ce soit, nous appartient. La dignité impériale ne doit donc point trouver injurieux pour elle, si elle se confie en cela au jugement apostolique, puisque l'illustre empereur Valentinien dit, lisons-nous, aux suffragants de l'Eglise de Milan : Ayez soin d'établir sur le siège pontifical un homme tel que nous, qui gouvernons l'empire, lui soumettions sincèrement notre tête, et recevions nécessairement ses avertissements comme les remèdes du médecin lorsque nous délinquerons..... Puis qu'en effet nous ne nous

appuyons point sur une constitution humaine, mais plutôt divine, parce que notre pouvoir n'est point des hommes, mais de Dieu, nul esprit sain n'ignore qu'il appartient à notre charge de corriger tout chrétien de tout péché mortel; et s'il méprise la correction, de le contraindre par le châtiment ecclésiastique ; mais peut-être dira-t-on qu'il faut agir autrement avec les uns qu'avec les autres. Or nous savons qu'il est écrit dans la loi divine : *Vous jugerez le grand de la même manière que le petit, et il n'y aura point chez vous d'acception des personnes...* Or quoique nous puissions procéder sur tout péché criminel de façon que nous rappelions le pécheur du vice à la vertu, de l'erreur à la vérité, principalement lorsque le péché est contre la paix ce qui est contre le lien de la charité ; et qu'enfin les traités ont été reformés entre les rois eux-mêmes, et affermis par leurs propres serments prêtés de part et d'autre, et qu'il n'ont pas cependant été observés jusqu'au temps fixé : est-ce que nous ne pourrions pas connaître de la religion des serments, qui appartient sans aucun doute à l'Eglise, afin que les traités de paix rompus soient reformés ? De peur donc que nous ne paraissions formenter par la dissimulation une si grande discorde, nous avons ordonné au susdit légat qu'il n'omette point de procéder selon la forme donnée par nous, à moins que le roi de France ne reforme lui-même une paix solide avec le roi d'Angleterre ou que

du moins il souffre humblement que le même abbé et archevêque de Bourges, connaisse en jugement si la plainte que le roi d'Angleterre propose contre lui devant l'Eglise est juste, ou si l'exception que lui-même nous a par ses lettres exprimée contre l'autre est légitime.....

" En conséquence, nous vous ordonnons à tous, par l'autorité apostolique de recevoir humblement et de faire observer la sentence du légat ou plutôt la nôtre ; autrement nous punirons sévèrement votre désobéissance."

On voit par cette decrétale, que le Pape Innocent, s'attribue comme lui venant de Dieu, le pouvoir de s'interposer entre deux souverains au sujet d'une affaire temporelle, puisqu'il s'agit de faire cesser une guerre ; qu'il n'entend pas cependant exercer une autorité temporelle, ou, si l'on veut, une autorité *directe* sur la matière en question entre eux, mais bien une autorité *spirituelle* qui s'étend *indirectement* sur une chose temporelle, puisque lui-même déclare positivement ne pas prétendre amoindrir la juridiction du roi, ni juger du fief dont le jugement appartient à ce dernier, mais uniquement du péché dont la censure appartient à l'Eglise. Il s'agit en effet d'un traité de paix confirmé *avec serment* ; et le serment est sans contestation du ressort de l'autorité spirituelle. " Cette décrétale, dit Rohrbacher, enseigne qu'à raison du péché et du serment dont la connaissance et la censure appartiennent directement à l'Eglise, elle

peut connaître et juger indirectement des choses temporelles, les prohiber, les commander, les dissoudre, les réprouver par la force des censures ecclésiastiques."

Clément V, par sa Constitution *Pastoralis Cura* (1), statua de nouveau, dans le Concile écuménique de Vienne, qu'il appartient au Saint-Siége de juger entre les nations, les empereurs et les rois. Voici la traduction de ce document, que nous extrayons de Maupied (2) : " La charge de la sollicitude pastorale à nous divinement enjointe sur toutes les nations du peuple chrétien, nous force à veiller aux remèdes de ceux qui nous sont soumis, à obvier à leurs périls, à éloigner leurs scandales. Comme depuis longtemps une grave matière de trouble s'est élevée entre Henri, autrefois empereur Romain, et notre cher fils en Jésus-Christ Robert, roi de Sicile, nous, tant par la supériorité qu'il n'est pas de doute que nous avons sur l'empire, que par le pouvoir en vertu duquel, l'empire vacant, nous succédons à l'empereur ; et NÉANMOINS *de la plénitude de ce pouvoir que le Christ, roi des rois et seigneur des dominateurs, nous a, quoique indigne, conféré dans la personne du bienheureux Pierre, du conseil de nos frères, nous déclarons la sentence* (de l'empereur) *et tous les procès susdits et tout ce qui s'en est suivi, nuls et de nul effet....."*

Nous terminons par la fameuse Constitu-

(1) *Clementines*, Liv. II, Titre XI, Chap. II
(2) L'Eglise et les lois éternelles, page 108.

tion dogmatique *Unam Sanctam*, de Boniface VIII, " tant calomnié, dit Maupied, comme toute vérité qui révolte l'orgueil humain." Voici la plus grande partie de cette bulle que nous extrayons encore de la traduction du même auteur (3) : .... " Nous sommes instruit par les paroles de l'Evangile que dans l'Eglise, et en son pouvoir, sont les deux glaives, le spirituel et le temporel. Car les Apôtres disant : *Voici ici deux glaives*, c'est-à-dire dans l'Eglise, puisque c'étaient les Apôtres qui parlaient, le Seigneur ne dit point : c'est trop, mais : c'est assez. Certes, celui qui nie que le glaive temporel soit un pouvoir de Pierre comprend mal la parole du Seigneur, prononçant : *Remets ton glaive dans le fourreau*. Donc l'un et l'autre glaive, le spirituel et le temporel, sont au pouvoir de l'Eglise. Mais le matériel doit être exercé pour l'Eglise, et le spirituel par l'Eglise ; celui-ci par les Pontifes, celui-là par la main des rois et des soldats, mais au signe et par la permission du Pontife. Or il faut que le glaive soit sous le glaive, et que l'autorité temporelle soit soumise au pouvoir spirituel. Car, comme l'Apôtre le dit : *Il n'y a pas de pas de pouvoir si ce n'est de Dieu ; et ceux qui sont, sont ordonnés de Dieu;* mais ils ne seraient pas ordonnés de Dieu si le glaive n'était sous le glaive, et si, comme inférieur, il n'était ramené par l'autre vers les choses suprêmes. Car selon le bienheu-

(3) L'Eglise et les lois éternelles, pages 95 et 96.

reux Denys, c'est la loi de la Divinité que les choses infimes soient ramenées, par les intermédiaires vers les suprêmes. Donc selon l'ordre de l'univers, toutes choses ne sont pas également et immédiatement ramenées à l'ordre, mais les infimes le sont par les intermédiaires, et les inférieures par les supérieures. Et que le pouvoir spirituel soit, par la dignité et la noblesse, plus élevé que tout pouvoir terrestre, il faut que nous le confessions d'autant plus clairement que les choses spirituelles l'emportent sur les temporelles..... Car au témoignage de la vérité, le pouvoir spirituel doit instituer le pouvoir terrestre, *et le juger s'il n'est pas bon*; ainsi se vérifie de l'Eglise et du pouvoir ecclésiastique, l'oracle de Jérémie : *Voilà que je t'ai établi aujourd'hui sur les nations et les royaumes*, et le reste qui suit. Donc si le pouvoir terrestre dévie *il sera jugé par le pouvoir spirituel*; si le pouvoir spirituel inférieur dévie, il sera jugé par son supérieur; mais le suprême pouvoir spirituel sera jugé par Dieu seul, et il ne pourra être jugé par les hommes. L'Apôtre l'atteste : *l'homme spirituel juge toutes choses, mais lui-même ne sera jugé par personne.* Or cette autorité, bien que donnée à un homme et exercée par un homme, n'est point humaine, mais plutôt divine, donnée par la bouche divine à Pierre, et affermie comme un fondement solide pour lui et ses successeurs en celui qu'il confessa ; le Seigneur disant : *Tout ce que tu lieras, etc.*, Quiconque donc résiste à

cette puissance ainsi ordonnée de Dieu, résiste à l'ordre de Dieu, à moins que (comme Manichée), il ne feigne qu'il y a deux principes, ce que nous jugeons faux et hérétique ..... ; En conséquence nous déclarons, disons, définissons et prononçons, qu'il est absolument de nécessité de salut pour toute créature humaine d'être soumise au Pontife Romain."

S'il pouvait y avoir quelque doute sur le véritable sens que les Souverains Pontifes ont voulu donner à ces enseignements, ce doute disparaîtrait nécessairement devant la triple condamnation des quatre articles de la Déclaration de 1682, dont le premier établit que les Papes n'ont aucune juridiction, ni directe ni indirecte, sur les Souverains. Or Innocent XI alors régnant, *improuve*, *casse et annule tout ce qui s'est fait dans cette assemblée*, par son bref du 11 août 1682.

Environ huit ans plus tard, Alexandre VIII, par la bulle *inter multiplices*, du 4 Août 1690, condamne la déclaration en ces termes : "..... Nous avons suivi l'exemple d'innocent XI, notre prédécesseur, de sainte mémoire, qui, dans sa réponse en forme de Bref, du 11 Avril 1682, à la lettre du clergé de France, *a annullé, cassé et déclaré nuls pour toujours* les actes que ce clergé s'était permis dans son assemblée. A notre tour, et de notre propre mouvement, nous déclarons par les présentes que tout a été fait dans cette fameuse assemblée, d'après l'impulsion et par suite d'une volonté séculière,

tant dans l'affaire de l'extension de la régale, que dans *celle de la déclaration sur la puissance et la juridiction ecclésiastiques*, au préjudice de l'état et ordre clérical, comme au détriment du Saint-Siége ; que tout ce qui s'en est suivi, ainsi que tout ce qui pourrait être tenté par la suite ; nous déclarons que toutes ces choses ont été, sont et seront à perpetuité *nulles de plein droit*, *invalides*, *sans effet*, *condamnées*, *réprouvées*, *illusoires*, *entièrement destituées de force et de valeur*. Voulons aussi et ordonnons que tous les regardent, maintenant et à toujours, comme *nulles et sans effet* ... ."

Plus tard encore, Pie VI, dans la Bulle *Auctorem fidei*, du 28 Août 1794, rappelle les condamnatoins que ses prédécesseurs ont faites de la déclaration de 1682 ; puis il la condamne et réprouve de nouveau, ainsi que son adoption par le Conciliabule de Pistoie. De plus, il prohibe et défend le livre qui contient ses actes ainsi que tous les livres qui pourraient être publiés pour sa défense, sous peine d'excommunication *ipso facto*.

A l'enseignement des Souverains Pontifes vient se joindre celui des Conciles. Nous nous bornerons à mentionner cinq Conciles Ecuméniques : le troisième de Latran, sous Alexandre III, en 1179 ; le quatrième de Latran, sous Innocent III, en 1215 ; celui de Lyon, sous Innocent IV, en 1245 ; celui de Constance, au commencement du 15e siècle, et en particulier la dernière session,

sous Martin V, en 1417 : celui de Trente au milieu du 16e siècle.

Le décret du troisième concile de Latran contient ce qui suit : " Que tous ceux qui s'étaient engagés envers eux [les hérétiques] par quelque obligation, se regardent comme déliés de toute obligation de fidélité, d'hommage et d'obéissance, tandis qu'ils persévèreront dans l'hérésie. De plus *nous enjoignons* à tous les fidèles, pour la rémission de leurs péchés, de *s'opposer courageusement aux ravages des hérétiques, et de défendre par les armes le peuple chrétien. Nous ordonnons aussi que leurs biens soient confisqués, et qu'il soit permis aux princes de les réduire en servitude.*" (1)

Le quatrième Concile de Latran publia le décret suivant que nous citons en partie, d'après Rohrbacher : " ..... Nous excommunions et nous anathématisons toute hérésie qui s'élève contre cette foi sainte, orthodoxe et catholique, que nous venons d'exposer, condamnant tous les hérétiques, de quelque nom qu'ils s'appellent..... Étant condamnés, ils seront abandonnés aux puissances séculières, pour recevoir la punition convenable, les clercs étant auparavant dégradés. *Les biens des laïques seront confisqués*, et ceux des clercs appliqués aux Eglises dont ils recevaient leurs rétributions..... *Les Puissances séculières seront averties, et s'il est nécessaire, contraintes par des censures* de

(1) Chap. 27, *de hæreticis.*

prêter serment publiquement qu'ils chasseront de leurs terres tous les hérétiques notés par l'Eglise. Que si le Seigneur temporel, étant admonesté, néglige d'en purger sa terre, il sera excommunié par le métropolitain et ses comprovinciaux ; et s'il ne satisfait dans l'an, ou en avertira le Souverain Pontife, *afin qu'il déclare ses vassaux absous du serment de fidélité, et qu'il expose sa terre à la conquête des Catholiques, pour la posséder paisiblement*, après en avoir chassé les hérétiques, et la conserver dans la pureté de la foi ; sauf le droit du Seigneur principal, *pourvu que lui-même n'apporte aucun obstacle à l'exécution de ce décret. On suivra la même loi à l'égard de ceux qui n'ont pas de Seigneur principal.* Nous excommunions aussi les croyants des hérétiques, leurs récéleurs et leurs fauteurs ; en sorte que, s'ils ne satisfont dans l'an, depuis qu'ils ont été notés, dès lors ils seront infâmes de plein droit, et comme tels *exclus de tous offices ou conseils publics*, d'élire des officiers..... *Si c'est un Juge sa sentence sera nulle, et on ne portera point de cause à son audience ; s'il est avocat il ne sera point admis à plaider ; s'il est tabellion, les actes par lui dressés seront nuls* : et ainsi du reste....." (1)

Le Concile de Lyon prononçait, trente ans plus tard, par la bouche d'Innocent IV, contre l'empereur Frédéric, la sentence suivante, dans laquelle, après avoir énuméré

(1) Hist. Univ. vol. XVII, page 421.

les excès de ce prince, il dit : "Pour tous ces excès, et un grand nombre d'autres non moins horribles, après en avoir délibéré avec nos frères et avec le saint concile, *en vertu du pouvoir de lier et de délier, que Jésus-Christ nous a donné dans la personne de Pierre*, tout indigne que nous en sommes, nous déclarons le susdit empereur, indigne de l'empire, de la royauté, de tout honneur et de toute dignité, et, pour ses iniquités et ses crimes, rejeté de Dieu, privé par le Seigneur de tout honneur et de toute dignité ; *et néamoins nous l'en privons par cette sentence*, absolvant pour toujours de leur serment ceux qui lui ont juré fidélité, défendant formellement par l'autorité Apostolique que personne désormais ne lui obéisse, comme empereur ou comme roi, ou le regarde comme tel, déclarant excommunié *ipso facto* quiconque à l'avenir lui donnera aide ou conseil en cette qualité."

Le concile de constance, dans la dernière session, sous Martin V, après la cessation du schisme, decrête, par la bulle *Inter cunctas*, ce qui suit contre les hérétiques : "Quelle que soit leur dignité, qu'ils soient patriarches, archevêques, évêques, *roi, reine, ducs*... ils seront frappés d'excommunication, de suspense, d'interdit, *dépouillés de leurs dignités, charges et offices*, de tous bénéfices qu'ils pourraient tenir des églises, des monastères ou autres établissements ecclésiastiques, et aussi *de leurs biens temporels, de leurs dignités séculières*....."

Enfin le Concile de Trente, dans sa vingt-cinquième session décerne des peines temporelles contre les duellistes et leurs fauteurs :

" L'empereur, les rois, les ducs, les princes, les marquis, les comtes, et tous les seigneurs temporels qui permettront le duel sur leurs terres sont, par ce seul fait excommuniés, et privés de la juridiction et du domaine de la ville, château, ou lieu dans lequel ou auprès duquel ils ont permis le duel, s'il tiennent ces lieux de l'Egiise ; *et si ce sont des tefs, ils appartiendront dès ce moment aux seigneurs directs.* Quant à ceux qui se seront battus, aussi bien que leurs parrans, ils encourront à la fois l'excommunication, *la confiscation de leurs biens, et l'infamie perpétuelle.*"

Nous n'avons pas à ajouter de commentaires à ces décrets des Papes et des Conciles parce qu'ils sont assez explicites par eux-mêmes, et que d'ailleurs nous aurons à revenir sur plusieurs d'entre eux assez longuement dans l'article suivant.

XIII.

Fondements du pouvoir exercé par les Papes et les Conciles, sur les Souverains, au moyen-âge.

Nous avons esquisé, d'une manière rapide, les faits historiques où le Chef de l'Eglise apparait, la verge de fer en main (1), réprimandant, corrigeant, châtiant les rois et les nations, déposant les premiers de leur autorité lorsqu'ils en abusent au détriment de la religion et du bien spirituel des peuples, interposant son autorité de juge entre les Souverains, et imposant ses décisions comme l'expression infaillible du droit naturel et du droit divin.

Ce vaste pouvoir a paru prodigieux aux yeux d'un certain nombre d'écrivains catholiques ; et l'explication de la conduite des Papes qui se l'ont attribué a été pour eux un problème difficile, pour la solution duquel ils ont fait surgir, depuis deux ou trois siècles, divers systèmes plus ou moins soutenables, plus ou moins en harmonie avec la doctrine de l'Eglise.

Le problème s'efface cependant, ou, du moins, la solution se présente d'elle-même, avec les principes que nous avons exposés sur la mission de l'ordre social, et sur les

(1) *In virga ferrea confringet eos.*

relations nécessaires et essentielles entre les sociétés religieuse et civile. La conclusion évidente de ces principes, c'est que les Souverains Pontifes, en exerçant leur pouvoir extraordinaire, durant les siècles du moyen âge, n'ont fait qu'agir en vertu d'un *droit* à eux conféré, par l'institution divine de l'Eglise et de la papauté; droit dont ils peuvent encore et pourront toujours user, chaque fois que les circonstances le rendront opportun et utile. Ce droit découle immédiatement d'une source divine, vient directement de Jésus-Christ, repose conséquemment sur le "droit divin:" c'est le "pouvoir indirect" sur le temporel, dont il a été question précédemment.

Les Ecrivains dont nous venons de parler rejettent le droit divin comme fondement du pouvoir que les Papes se sont attribué durant tant de siècles. Alors, on comprend que les faits existants fassent naître tout naturellement une difficulté pour eux. Il est facile de s'expliquer que des faits de cette nature, si constants d'un côté, si extraordinaires de l'autre, sont des montagnes infranchissables dans le chemin de celui qui ne recourt pas à un principe supérieur, et ne voit pas un *droit* découlant d'une source divine, dans lequel seul est renfermée la raison explicative de la conduite de l'Eglise, et de la position que son Chef a prise, au temps opportun, vis-à-vis de l'humanité, des rois et des nations. Et ces hommes franchement catholiques et dévoués à

l'Eglise, reculant devant l'idée d'une usurpation de la part de son Chef, cherchent à justifier la conduite des Pontifes Romains vis-à-vis des souverains, et à légitimer le pouvoir qu'ils se sont attribué, en se basant sur " le droit positif humain," à savoir, sur les constitutions des peuples à cette époque, sur une convention implicitement admise, sur un consentement tacite de la part des rois et des peuples, etc.

Ils appellent leurs systèmes " historiques," parce qu'ils reposent sur l'histoire, en opposition au principe du droit divin, qu'ils appellent système " théologique, " parce qu'il examine la question sous le rapport théologique, ou d'après les principes de la révélation. D'ailleurs, ce dernier système rencontre le sentiment commun de la plupart des Théologiens, et, on peut dire, de tous les Théologiens de quelque autorité dans l'Eglise.

Il est facile de voir les conséquences funestes du système historique. Ne donnant d'autre fondement au pouvoir que le Pape exerça durant tous les siècles de l'ère chrétienne, à venir jusqu'à celui de la révolte, que les constitutions d'alors, une convention tacitement consentie par les peuples, il s'ensuit que les peuples levant l'étendard de la rebellion contre l'Eglise, ont été dans le droit de dire à son chef: " Désormais vous pourrez demeurer tranquille au Vatican ; nous n'avons plus besoin de vous et de vos lumières, vous n'avez rien à faire

avec nous. Jusqu'ici nous avions tacitement consenti à vous prendre pour arbitre, et pour interprète de la vérité ; mais dès aujourd'hui nous retirons ce consentement, et le chef de l'Eglise du Christ n'aura plus à s'occuper de la manière dont le monde marche socialement : qu'il restreigne son action aux individus qui privément jugeront à propos de recourir à lui." Il s'ensuit encore que le grand Pie IX qui occupe aujourd'hui la chaire des Grégoire VII, des Innocent III, des Boniface VIII, qui proclame les mêmes principes, et réagit constamment contre la fausse politique de nos jours, tant par ses allocutions que par ses brefs, qui exerce le même pouvoir en affranchissant les Italiens fidèles, de toute obligation d'obéissance envers l'usurpateur Victor, est lui-même usurpateur d'un pouvoir qui ne repose sur aucun droit : car enfin il est plus que certain que Victor-Emmanuel et ses suppots ne consentent pas, même "tacitement," à se mettre à la merci du Pape qu'ils persécutent, et ne lui accordent pas, par une convention implicite, le pouvoir de les anathématiser.—Mais ce sont là pourtant les conséquences rigoureuses et immédiates du système historique, qui n'est autre chose, au fond, que l'explication, le développement et la défense de la première des quatre propositions de 1682.

Nous affirmons sans crainte, parce que nous l'avons prouvé amplement dans l'article précédent, et surtout parce que tous les meilleurs Théologiens l'enseignent et que

l'Eglise le confirme tant par sa doctrine que par sa pratique, que le Souverain Pontife tient de Jésus Christ lui-même, le fondateur de la papauté, une autorité supérieure qui s'étend "indirectement" sur le temporel des sociétés, chaque fois que le bien de la religion l'exige ; et que par conséquent le véritable fondement du pouvoir que les Papes ont exercé, non-seulement au moyen-âge, mais de tout temps, plus ou moins, selon le besoin et l'opportunité des circonstances, c'est le "droit divin," et nullement le "droit positif humain." Il est vrai, comme les auteurs du système historique le prouvent longuement et fortement, et nous sommes des premiers à le reconnaître, qu'avant le XVIIe siècle, la persuasion universelle des peuples et de leurs rois, ainsi que les constitutions civiles et le droit public de presque toutes les nations, ont toujours reconnu ce pouvoir au Pape : mais ce n'est pas à dire qu'ils en fussent le principe et la source. Au contraire, cette persuasion apporte un témoignage de plus en faveur de l'opinion Théologique ; et, nous l'avons invoquée au septième chef de nos preuves. N'est-elle pas, en effet, en raison même de son universalité, une haute manifestation de la foi des peuples dans un droit appartenant au Souverain Pontife ? Et les Constitutions civiles, en le reconnaissant comme une de leurs bases, ne prouvent-elles pas encore davantage que l'on était généralement convaincu que c'était en

vertu de ce droit que le chef de l'Eglise exerçait son pouvoir indirect sur le temporel?

Nous ferons une courte considération sur la source d'où découle ce pouvoir, et nous examinerons ensuite quelle est la valeur du système historique.

Premièrement, il est de foi que Dieu est vraiment et proprement le Seigneur et le Maître absolu de toutes choses, par essence, et à titre de création et de gouvernement. Il est l'unique autorité suprême dans le sens absolu, et par là même la source de toute autorité déléguée aux créatures. "Il n'y a pas de puissance qui ne vienne de Dieu; et celles qui sont, sont ordonnées de Dieu..... Tout prince est le ministre de Dieu." (1)

La première conséquence de cet article de foi, c'est que la souveraineté du peuple dans le sens du Contrat social est une hérésie. La seconde, c'est que les rois et autres gouvernants, étant des délégués de Dieu, sont tenus de gouverner conformément aux lois du déléguant. conformément aux lois de Dieu.

Secondement, c'est aussi un point de foi que Jésus-Christ, comme Créateur et Rédempteur, c'est-à-dire en tant que Dieu, est en possession de cette royauté divine dont il vient d'être question, et qu'il est le roi universel de tous les êtres, des anges et des hommes, de tous les peuples, de toutes les nations, de tous les rois, de tous les gouver-

(1) Rom. XIV. 1, 4.

nants. C'est l'enseignement de l'Ecriture qui déclare que le Christ est constitué en autorité sur les anges et les hommes, et est le législateur des rois et des nations. (1)

Cette royauté est divine ; et Jésus-Christ ne l'a déléguée à personne. Il continue toujours à l'exercer lui-même par son gouvernement invisible et providentiel, par sa justice et ses jugements sur les nations.

Troisèmement, c'est encore un point de foi que Jésus-Christ, "comme Dieu et comme homme tout ensemble," est roi de l'humanité toute entière, tant du temporel que du spirituel. Il est comme tel le roi de justice et de paix dont parle l'Ecriture, l'auteur de la loi naturelle comme de la loi positive divine, le principe et la source de toute autorité.

St. Paul dit "qu'il est né, qu'il est mort, et qu'il est réssuscité afin qu'il domine souverainement sur les morts, et sur les vivants, pour être roi, le premier-né, et pour posséder en tout le principat et la principauté." (2)

La royauté divine-humaine de Jésus-Christ est double : spirituelle et temporelle. L'Ecriture nous enseigne que le Christ a l'empire et la puissance judiciaire sur toute la terre sans distinction, (3) qu'il descendra sur la terre pour y établir le règne de la justice, et qu'il dominera partout dans le

(1) Ephes. I, 19—23 ; Colos. I, 11—18 ; Psal. II.

(2) Rom. XIV, 9

(3) I Reg. II, 10, 2 Reg. VII, 12, 14

monde, que les rois viendront reconnaître sa puissance. (1) St. Paul dans son épître aux Hébreux (2) nous montre Jésus-Christ réunissant la double puissance royale et sacerdotale.

Jésus-Christ n'a pas voulu exercer par lui-même sa puissance temporelle. Il laisse aux nations la faculté de se gouverner temporellement selon leur convenance ; mais il les oblige de se gouverner conformément à sa loi de justice qu'il est venu tout spécialement rétablir au sein de l'humanité ; et en leur imposant cette loi de justice pour être la règle de leur conduite, il les soumet par là même à son pouvoir spirituel, auquel, en effet, rien ni sur la terre ni dans le ciel, ne peut se soustraire. Or il donne à son Vicaire cette puissance spirituelle sur le monde, avec mission d'enseigner dans la suite des générations sa loi de justice ; il lui lègue en même temps, la plénitude de son autorité, avec pouvoir de tout lier et de tout délier, tout sans restriction ce qui se rapporte à cette loi. C'est là qu'est le fondement du pouvoir de Pierre et de ses successeurs, de ce pouvoir que les Papes ont exercé indirectement sur le temporel des sociétée, lorsque les intérêts de la loi de Jésus-Christ l'ont exigé.

Passons maintenant à un examen rapide du système historique. Là où nous le trou-

---

(1) Psal. LXXI, 6—11.

(2) Hebraer. I, 2 et suiv; VII, 1 et suiv.

vons le mieux exposé, c'est dans un ouvrage intitulé "Pouvoir du Pape au moyen-age, ou Recherches historiques sur l'origine de la souveraneté temporelle du Saint-Siége, et sur le droit public du moyen-âge relativement à la déposition des souverains," par M***. Cet ouvrage fait certainement l'éloge de son auteur, tant par les longues recherches historiques qu'il lui a coûté que pour la louable intention qui l'a guidé. L'auteur écrit son livre dans le but unique de satisfaire aux objections des impies et des protestants, relativement au pouvoir papal. On ne peut se tromper sur le zèle qui l'anime à justifier l'Eglise des colomnies et des déclamations du protestantisme et du philosophisme; mais on ne peut, d'un autre côté, voir sans regret son antipathie pour l'opinion théologique qui trouve dans le droit divin le fondement du pouvoir exercé par les Papes sur les Souverains, sentiment qu'il s'efforce de faire rejeter comme inadmissible, et de remplacer par le système historique basé sur le droit positif humain.

Disons de suite que ce dernier système a contre lui les décrêts et les sentences des Papes et des Conciles, que nous avons dejà cités et dans aucun desquels, le souverain Pontife ou le concile, ne motive son acte d'autorité, par exemple, une sentence de déposition, sur ces paroles: "en vertu du droit public qui nous donne le pouvoir de déposer," ou autres équivalentes. Or il est évident que l'Eglise n'aurait pas manqué à

cette règle élémentaire de procédure, partout suivie, surtout dans une affaire d'une aussi grave importance que la déposition d'un souverain. Mais, bien au contraire, les sentences de déposition commencent généralement par les paroles suivantes: "en vertu du pouvoir de lier et de délier que nous tenons de Pierre," ou autres équivalentes: preuve manifeste que les Papes ou les Conciles n'entendaient pas agir en vertu d'une autorité qu'il tenaient du droit public, ni des constitutions civiles, mais de celui qui dit: "tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel," etc.....

Cette première et principale difficulté n'a pas échappé à l'Auteur des Recherches his toriques. Nous allons voir comment il tâche de l'expliquer.

Troisième Concile de Latran. "Que tous ceux," porte le décrêt de ce concile, "qui s'étaient engagés envers eux [les hérétiques] par quelque obligation, se regardent comme déliés de toute obligation de fidélité, d'hommage et d'obéissance, tandis qu'ils persévéreront dans l'hérésie. De plus, nous enjoignons à tous les fidèles, "pour la rémission de leurs péchés," de s'opposer courageusement aux ravages des hérétiques, et de défendre par les armes le peuple chrétien. Nous ordonnons aussi que leurs biens soient confisqués, et qu'il soit permis aux princes de les réduire en servitude."

L'auteur des recherches prétend que dans ce Concile il y eut le concours des deux

puissances, et que ce décret émane aussi bien de l'autorité séculière que de l'autorité ecclésiastique. Il appuie cette assertion sur la Défense de la Déclaration (1), et en outre sur les paroles suivantes qui se trouvent au préambule du concile: "quoique l'Eglise contente de prononcer des peines spirituelles par la bouche de ses ministres, ne fasse point d'exécutions sanglantes, elle est pourtant aidée par les lois des princes chrétiens, afin que la crainte du chatiment corporel engage le coupable à recourir au remède spirituel."

Or il importe de bien comprendre ici quel est l'aide que l'Eglise attend des princes séculiers. Si l'on analyse attentivement les paroles qui viennent d'être citées, il est facile de voir qu'il ne s'agit pas d'un "concours d'autorité," nécessaire à la publication du décret, mais d'un secours "subséquent" tendant à en assurer l'exécution. Le Concile, en effet, ne dit pas que l'Eglise est aidée "par les princes chrétiens," mais PAR LES LOIS DES princes chrétiens. preuve manifeste que les Pères du Concile se fondent, en portant leur decret, sur l'assurance que les princes chrétiens, dès lors qu'ils en auront connaissance (ce pour quoi ils sont convoqués au concile) le sanctionneront dans l'ordre extérieur "par une loi" en vertu de laquelle les sujets seront contraints à se soumettre aux décisions ecclésiastiques. On

(1) liv. IV, chap. 1 et 2.

comprend que l'Eglise n'ordonnerait pas de prendre les armes, si elle ne comptait sur la fidélité de la puissance séculière, dont le devoir est de l'appuyer comme nous l'avons déjà démontré, à se charger de l'exécution de cet ordre. Car ce n'est pas à l'Eglise qu'il appartient de mettre des armes dans les mains des fidèles et de les conduire au combat contre les perturbateurs publics : " elle ne fait point d'exécutions sanglantes." Elle laisse cela aux puissances séculières par " les lois desquelles elle est secondée " lorsque la chose est nécessaire. D'ailleurs, si le décret en question émanait de la puissance séculière, celle-ci n'aurait nullement besoin de faire subséquemment " une loi " pour le confirmer, puisqu'il aurait déjà " force légale " dans l'ordre extérieur. Il est donc évident que cet aide de la part des puissances civiles, dont parle le concile, n'est pas un concours d'autorité dans la confection même du décret, mois seulement un concours subséquent qui devra en assurer l'exécution. " Celui, dit St. Bernard au Pape Eugène (1), qui nierait que ce glaive (le glaive matériel) soit à vous, ne ferait pas assez attention aux paroles de Jésus-Christ qui ordonnent à St. Pierre de remettre son épée dans le fourreau. Ce glaive est donc à vous " pour être tiré à votre volonté," quoique " par une main différente de la vôtre." Si ce glaive ne vous appartenait en

(1) *De consideratione*, lib. IV, cap. 3.

aucune manière, lorsque les apôtres dirent à Jésus-Christ : " voici deux glaives," il n'aurait pas dit, c'est " assez " mais " c'est trop." Les deux glaives appartiennent donc à l'Eglise, le spirituel et le temporel : c'est à l'Eglise elle-même à tirer le spirituel par la main du Pontife ; " le matériel doit être tiré pour la défense de l'Eglise par la main du soldat, ET D'APRÈS L'ORDRE DU PRINCE."

L'explication que nous avons donnée des paroles du Concile plus haut citées est d'ailleurs nécessitée par la nature même du décret, qui déclare " deliés de toute obligation de fidélité, d'hommages et d'obéissance," ceux qui s'étaient engagés envers les hérétiques. Or nous ne voyons pas comment l'Eglise ait besoin du concours de la puissance temporelle pour " délier de toute obligation de fidélité, etc. " Si elle se réserve à elle seule de prononcer sur un objet spirituel, c'est bien assurément ici le cas. Le Christ a donné le pouvoir de " lier et de délier " à Pierre seul, et non à Pierre agissant avec le concours de César.

En outre, le Concile ne dit pas : " nous enjoignons de concert avec l'autorité séculière," mais simplement : " nous enjoignons." Dira-t-on que ce concours n'avait pas besoin d'être explicitement mentionné, dans le cas ou les puissances civiles fussent réunies pour faire cette " injonction " de concert avec l'autorité ecclésiastique ?—Mais cette supposition ne saurait se tenir avec ce qui suit : " pour la rémission des péchés." Quand

est-ce qu'un pareil motif s'est jamais trouvé annexé à une injonction émanant des deux puissances réunies? Quand est-ce que le pouvoir séculier a pu, même agissant de concert avec le pouvoir spirituel, dire: "nous enjoignons aux fidèles POUR LA RÉMISSION DE LEURS PÉCHÉS?" Où voit-on dans l'Ecriture que Jésus-Christ ait donné à César le pouvoir de s'unir à Pierre pour remettre les péchés?

L'Auteur des recherches s'appuie, de plus, sur l'autorité d'un auteur contemporain (Roger de Hoveden, *Ann. Anglican.*, lib. II) qui, après avoir rapporté le décret dont il s'agit et d'autres analogues, dit: "Ces décrets, ayant été publies, furent reçus par tout le clergé et le peuple présent,"—"le mot peuple, ajoute l'Auteur, étant ici employé par opposition au *Clergé*, pour désigner tous les laïques présents au Concile, même les princes et les seigneurs (1). Nous aurions aimé que l'Auteur montrât à quelle conclusion cela mène, ce qu'il s'abstient de faire. Nous ne voyons pas que du fait de la présence des laïques, des princes aussi bien que du reste du peuple, à la publication du décret du Concile, il faille en conclure que les princes constituaient l'autorité décrétante de concert avec les Pères du Concile: le reste du peuple étant également présent, la conclusion devrait s'étendre à lui tout aussi bien: ce qui serait évidemment

(1) p. 427,

ridicule. Du reste, autre chose est d'être présent à la publication d'un décret, et autre chose d'être l'autorité de laquelle émane le décret publié.

Quatrième Concile de Latran. Le quatrième Concile de Latran que nous avons déjà cité, (voir page 337) vient encore plus explicitement contredire le sentiment de l'Auteur des Recherches. Celui-ci s'appuyant encore sur la Defense de la Déclaration (lib. IV. cap. 1-5) et sur Fleury (tom. XIV, livre LXXVII, n. 47) autorités de peu de crédit, comme l'on sait, en matière d'autorité papale, pose le concours des deux puissances comme ayant été nécessaire à la validité de ce décret. "La réunion des deux puissances dans ces conciles, ajoute-t-il (1), a même engagr plusieurs savants auteurs à les considérer comme des diètes générales, ou des états généraux de l'Europe, qui avaient tout à la fois le caractère d'assemblées ecclésiastiques et d'assemblées politiques. En effet, tous les princes catholiques de l'Europe y étant convoqués aussi bien que les évêques, ou y assistant par eux-mêmes ou par leurs ambassadeurs, les décrets qu'on y publiait sur des objets temporels, émanaient tout à la fois de l'autorité de l'Eglise et des princes, et devenaient ainsi obligatoires pour tous les peuples Catholiques de l'Europe."

Qu'il y eut à cette époque des assemblées mixtes de la nature de celles dont parle

(1) p. 430.

l'Auteur, nous ne le nions pas ; mais que le quatrième Concile de Latran fut un des États généraux de l'Europe, et surtout que le décret dont il est question émanât tout à la fois de l'autorité de l'Eglise et de celle des princes, cela ne peut pas se soutenir, en face des considérations suivantes :

1o Comment les puissances séculières peuvent-elles lire, même agissant de concert avec la puissance ecclésiastique : " Nous *ordonnons* que les hérétiques soient livrés aux puissances séculières, pour être punis comme ils le méritent." Tout au plus elles auraient pu dire : nous *règlons* : car si, en certains cas, une autorité peut passer un règlement qui détermine sa propre action, vis-à-vis de ses sujets, afin que ce règlement une fois connu des sujets, les mette en mesure de conformer leur conduite aux prescriptions de l'autorité, on ne peut dire qu'une autorité " ordonne, " c'est-à-dire publie un décret dont l'objet soit de lui imposer à elle-même inclusivement un obligation. Ne dites pas que l'autorité constituante peut bien passer une loi qui règle les actions et les devoirs du pouvoir civil, du pouvoir judiciaire, etc. ; car autre chose est de passer des lois qui forment les éléments de la constitution d'un peuple, et autre chose de publier un décret portant sur un point particulier, comme est le décret dont il est actuellement question. Ce " nous ordonnons " ayant pourfin " d'obliger, " même sous condition pénale, les puissances séculières, n'a

donc pu émaner que d'une puissance distincte de celles-ci, c'est-à-dire de la puissance ecclésiastique ;

2o Cette interprètation est en outre rendue nécessaire par ce qui suit dans le décret : " On obligera, s'il est nécessaire, par les censures ecclésiastiques, toutes les puissances séculières....." Or nous demandons comment les puissances séculières peuvent-elles s'obliger elles-mêmes par les " censures ecclésiastiques ?" Quand les censures ecclésiastiques ont-elles été mises à la disposition du pouvoir séculier, même dans le cas où il agirait de concert avec le pouvoir spirituel ?—Et de plus, il faut noter le mot " toutes " apposées aux puissances séculières. Si encore on pouvait supposer seulement le concours exclusif des puissances supérieures,obligeant conséquemment leurs vassaux, on pourrait au moins expliquer la question sur un point, bien que les " censures ecclésiastiques " laisseraient toujours une difficulté insoluble ; mais le concile dit : " On obligera *toutes* les puissances séculières....., "on suivra la même règle à l'égard de ceux qui n'ont pas de suzerain." Evidemment, si *toutes* les puissances sont ainsi mises sur le même pied, et également liées par la même obligation, et sous peine de censures ecclésiastiques, il faut de toute nécessité supposer une autorité supérieure à à toutes, qui les oblige ; et cette autorité ne peut être une autre que celle à qui appar-

tient le pouvoir de lier par des " censures ecclésiastiques ;"

3o Quelle est la sanction du décret ? — " Si un seigneur temporel, averti et repris par l'Eglise, néglige de purger sa terre de la contagion de l'hérésie, il sera d'abord excommunié par le métropolitain et ses comprovinciaux ; et s'il ne satisfait dans l'année on en avertira le Pape " afin qu'il déclare les vassaux de ce seigneur déliés de leur serment de fidélité et qu'il abandonne sa terre à des catholiques....."

La sanction du décret, et l'excommunication d'abord et ensuite la déposition du seigneur qui refuse d'accomplir ce qui est présent. Or, nous le demandons encore, comment le pouvoir séculier peut-il porter, même de concert avec le pouvoir ecclésiastique, un édit sanctionné par " l'excommunication " et ensuite par sa propre " déposition." La première partie de cette sanction est évidemment du ressort exclusif de l'autorité de l'Eglise : la seconde serait contraire à la nature même de l'autorité.

4o. Après la publication des décrets du genre de celui dont nous nous occupons, les puissances temporelles, c'est l'Auteur des Recherches lui-même qui nous l'apprend(1). publiaient des lois,confirmant les décrets des conciles pour donner à ceux-ci force légale dans leur empire. C'est ainsi, toujours de l'aveu de l'auteur, que Frédéric II publia

(1) Page 131.

une ordonnance dans laquelle étaient textuellement insérés les deux décrets dont nous venons de nous occuper, celui du troisième et celui du quatrième concile de Latren.—Donc, avant la publication de ces lois et de cette ordonnance, les décrets des conciles n'avaient pas force de loi civile ; donc ils n'étaient pas émanés de la puissance civile ; donc ils procédaient exclusivement de la l'autorité ecclésiastique.

Que reste-t-il à conclure de ces quelques observations, sinon que, si les puissances séculières étaient convoquées aux conciles, ce que nous n'avons pas besoin d'examiner, ce ne pouvait être que pour être temoins des décrets publiés par les conciles afin de les appuyer ensuite de leur autorité à l'extérieur. Car nous le répétons, l'Eglise comptait sur la fidélité des princes chrétiens à soutenir ses décisions eten assurer l'exécution par la force de leurs bras.

L'auteur insiste fort sur le consentement que les empereurs donnaient à ces décrets. Nous y tenons nous mêmes autant que lui, parce que, d'abord, consentir à un décret, n'est pas la même chose que de le publier, mais bien au contraire, le suppose émanant d'une autorité distincte ; et ensuite, parce que c'est une nouvelle preuve de notre thèse sur l'union des deux puissances.

St. Grégoire-le-Grand. Le système historique est encore contredit par une ordonnance de St. Grégoire-le-Grand, où, après avoir accordé certains priviléges aux monastères

et à l'hôpital d'Autun,ce pape déclare déchus de leur autorité les rois et autres seigneurs qui oseraient violer ces priviléges : " Si quelqu'un, dit-il, roi. évêque, juge ou autre personne séculière, ayant connaissance de cette constitution, ose y donner atteinte, " qu'il soit privé du pouvoir et de l'honneur attaché à sa dignité, et qu'il s'attende à répondre de son crime au jugement de Dieu." (1)

L'Auteur des Recherches ne pouvant ici invoquer le concours des deux puissances, essaie de baser cette déclaration papale sur une concession qu'il suppose avoir été faite à cette époque, par les princes français, concession par laquelle ils consentaient à se laisser déposer en certains cas, par l'autorité du pape. Il fonde cette supposition sur les réflexions suivantes faites par les éditeurs des œuvres de Grégoire : " On ne peut douter que St. Grégoire, s'il eut suivi sa propre inclination et sa douceur naturelle, ne se fût abstenu d'une clause si sévère ; mais il ne pouvait le refuser à la reine, qui voulait intimider par ce moyen, les violateurs de l'acte dont il s'agit. C'est ainsi que les Pères du quatrième concile d'Orléans (en 541), à la demande du roi Childebert, défendent à toutes sortes de personnes, de quelque condition et qualité qu'elles soient, de toucher aux biens de l'hôpital de Lyon, sous peine

(1) St. Grég., *Epist.* liv. III, épist. 8, 9, 10.

d'être frappé d'anathème irrévocable, comme meurtrier des pauvres."

" On sera frappé, ajoute l'auteur, des Recherches, (1) de la justesse de ces réflexions pour peu qu'on lise attentivement les lettres que St. Grégoire écrivait à la reine Brunehaut, et à Théodoric son petit-fils, en leur adressant les priviléges dont nous parlons : " Afin de participer, en quelque manière, à vos bonnes œuvres, leur dit-il, nous avons accordé aux dits lieux les priviléges, " tels que vous les désirez " pour le repos et la sûreté des habitants ; et nous n'avons pas voulu différer d'un seul instant, " à satisfaire les louables désirs de votre Excellence." (Grég. Epist. liv. XIII, p. 6 et 7.)

" Il résulte clairement de ces observations, continue l'Auteur des Recherches, que dès le temps de St. Grégoire, les princes français " consentaient à se laisser déposer," en certains cas, par l'autorité du Pape."

Ce " clairement " a, nous l'avouons ingénument, pour nous, quelque chose d'obscur. Pour voir aussi clair que l'auteur paraît y voir, nous aimerions à découvrir le trait d'union qui met ces réflexions des éditeurs et cette lettre de St. Grégoire en relation immédiate avec la conclusion de l'Auteur.

La reine Brunehaut demande au Pape des priviléges pour l'hôpital d'Autun, de même que Childebert avait fait pour l'hôpital de Lyon, et, supposons-le, elle prie le Souverain-

(1) Page 475.

Pontife d'appuyer ces priviléges de la menace contenue dans la déclaration ci-dessus ; St. Grégoire écrit à la reine l'informant qu'il lui accorde ce qu'elle désire : Donc les princes français, à cette époque, consentaient à se laisser déposer par l'autorité papale ! Certes, pour une conclusion d'une aussi grave importance, on aurait droit à demander d'autres prémices. Nous ne sachions pas que les princes français, même au sixième siècle, aient marqué tant d'empressement à donner au Pape le pouvoir de les déposer en certains cas, ou, du moins, pour admettre ce fait, nous demandons d'autres preuves que les réflexions et la lettre ci-dessus. Que prouve en effet, la demande de la reine Brunehaut, sinon qu'elle reconnait au Pape le pouvoir de déposer les princes ; et elle lui demande en conséquence d'user de ce pouvoir en sa faveur ; et rien de plus. Que prouve la lettre de St. Grégoire, sinon qu'il accorde à la reine l'objet de sa requête, et rien de plus.

St. Gélase.—Le Pape St. Gélase écrivait à l'empereur Anastase : " Ce monde, ô empereur Auguste, est gouverné par deux puissances, celle des pontifes et celle des rois, entre lesquelles la charge des pontifes est d'autant plus grande qu'ils doivent rendre compte à Dieu, dans son jugement, pour l'âme des rois." Et après avoir expliqué au roi son obligation de se soumettre entièrement à l'Eglise en tout ce qui regarde les choses divines, le Pape continue : " car si

les ministres de la religion obéissent à vos lois, dans tout ce qui concerne l'ordre temporel, parce qu'ils savent que vous avez reçu d'en haut votre puissance, avec quelle affection, je vous prie, devez-vous obéir à ceux qui sont chargés de dispenser nos augustes mystères." L'Auteur des Recherches, se basant sur ces dernières paroles, dit: "Il est impossible, assurément, d'exprimer en termes plus clairs la distinction et l'indépendance réciproque des deux puissances; car elles sont représentées ici comme ayant, chacune en particulier, leur objet propre et leurs fonctions distinctes, d'après l'institution divine." (1) Mais quand est-ce que la doctrine du pouvoir indirect a voulu confondre les deux puissances, et rendre les souverains vassaux du Pape? Nous avons suffisamment démontré la réalité de cette distinction et de cette indépendance réciproque, et exposé comment elles se concilient avec la subordination indirecte. Il n'est donc pas nécessaire de revenir là-dessus. L'Auteur toutefois sent la nécessité d'expliquer les premières paroles du Pape Gélase: "il est vrai, ajoute-t-il, que, dans les principes du Pape Gélase, la puissance spirituelle est supérieure, en un sens, à la temporelle; savoir, en ce sens, que les "Pontifes doivent rendre compte à Dieu dans son jugement pour l'âme des rois." Mais il est *clair* que, dans le sentiment de

(1) Page 201.

ce pontife, cette supériorité ne donne pas à la puissance temporelle le droit de régler les objets soumis à la juridiction de la puissance temporelle, bien moins encore le droit de la destituer." (1)

Il est *clair* que le Pape n'a pas le droit de régler *directement* les objets soumis à la puissances temporelle, parce qu' " un pareil droit, nous le disons avec l'auteur, est incompatible avec la distinction des deux puissances." Mais pour ce qui est du droit de régler directement un objet soumis à la puissance spirituelle, et qu'il ne peut atteindre sans toucher indirectement le temporel, comme, par exemple, lorsqu'un roi passe, sur un objet temporel une loi violant directement le droit naturel, le droit divin, le droit ecclésiastique, nous ne voyons pas qu'il soit bien *clair* que, dans le sentiment du Pape Gélase, le Chef de l'Eglise doive fermer les yeux sur cette violation des lois sacrées dont il a reçu le dépot et la garde, et cela parce qu'il n'aurait rien à y voir.

Si le pontife doit, au jour du jugement, rendre compte des rois, c'est évidemment parce qu'il a reçu de Dieu la mission de régler les actes des rois, qui sont pour ceux-ci un moyen ou un obstacle au salut. Or si un prince, agissant comme autorité, viole le droit naturel ou le droit divin, assurément il compromet son âme, puisqu'il pêche devant Dieu. L'Eglise alors, nous le deman-

(1) Page 201.

dons à l'Auteur des Recherches, a-t-elle le devoir de le rappeller à l'ordre? Si non, il faut dire que l'Eglise n'a pas mission de sauver tous les hommes, ce qui est contre l'Ecriture. Si oui, son devoir consiste-t-il uniquement à donner une direction verbale, à donner un conseil? Mais l'Ecriture dit encore à Pierre : Si quelqu'un vous méprise, il me méprise, "et qu'il soit traité comme un païen et un publicain," c'est-à-dire qu'il soit rejeté du milieu de l'assemblée des chrétiens, et qu'il ne soit permis à personne d'avoir commerce avec lui. Si donc ce roi réfractaire du droit naturel ou du droit divin, juge à propos de ne pas prêter l'oreille aux conseils de l'Eglise, s'il persiste dans son opiniâtreté, qui pourrait invoquer en sa faveur une exception à cette sentence de Jésus-Christ?

St. Grégoire VII.—Voici en quels termes St. Grégoire VII, qui y allait rondement lorsqu'il s'agissait d'agir comme Pape, prononçait la sentence de déposition de l'empereur Henri IV : "Bienheureux Pierre, prince des Apôtres..., je crois que, par vous, j'ai le pouvoir de lier et de délier dans le ciel et sur la terre. Appuyé sur cette confiance, et pour l'honneur et la défense de l'Eglise, de la part du Dieu tout-puissant, Père, Fils et Saint-Esprit, PAR VOTRE PUISSANCE ET VOTRE AUTORITÉ, "je dépouille Henri," fils de l'empereur Henri, qui s'est élevé contre votre Eglise, avec un orgueil inoui, du gouvernement de tout l'empire des Teutons et de

l'Italie, et je délie tous les chrétiens du serment qu'il lui ont prêté ou lui prêteront." (1)

Quatre ans plus tard, en 1080, il prononça contre lui une nouvelle sentence, dans laquelle, après avoir énuméré ses crimes, il continue : " c'est pourquoi, me confiant dans la miséricorde de Dieu et de sa très pieuse Mère Marie toujours Vierge, " et m'appuyant sur votre autorité " (c. a. d. de Pierre et de Paul, à qui il s'adresse), je frappe d'excommunication Henri dont il a déjà été question, et que l'on appelle roi, ainsi que ses fauteurs, et je les soumets à l'anathème. Et, le privant de nouveau des royaumes d'Allemagne et d'Italie, " par l'autorité du Dieu tout-puissant et par la vôtre," je lui " enlève la puissance et la dignité royale ; " je " défends à tout chrétien de lui obéir comme à un roi ; " et je délie de leur serment tous ceux qui le lui ont prêté ou le lui prêteront." (1)

" Ces paroles, il faut l'avouer, dit l'auteur des Recherches , semblent , au premier abord, supposer que Grégoire VII regarde le " pouvoir de lier et de délier " comme l'unique fondement de celui qu'il s'attribue de déposer l'empereur. Mais en examinant la chose de plus près, on verra que son langage est susceptible d'un tout autre sens, et qu'il a très bien pu invoquer, en cette occasion, "le pouvoir divin de lier ou de délier,"

---

(1) Labbe, *Concil.* tom X, page 355, (cité des Recherches historiques, p. 535.)

Lable, *ibid.*, p. 384.

sans le regarder comme l'unique fondement de celui qu'il s'attribuait de déposer l'empereur" (2). Et pour prouver cette manière de voir, il s'appuie sur un fait incontestable " que supposent tous les auteurs modernes qui attribuent à Grégoire VII DES PRÉTENTIONS EXCESSIVES en matières temporelles, et en particulier sur la défense de la déclation. (Lib. I, sect. 1, cap. 7 ; liv. III, cap. 3.) Et sur Fleury, (Hist. Eccl. Tome XIII, 3me discours No 18) savoir que " dès le temps de Grégoire VII, et même longtemps auparavant, l'empereur qui persévérait opiniâtrement dans l'excommunication pendant une année entière, sans se mettre en devoir de satisfaire à l'Eglise, était déchu de sa dignité, " d'après les lois de l'empire." Et il conclut que la sentence du Pape déposant l'empereur, était fondée tout à la fois sur le " droit divin " et sur le " droit humain ; sur le droit divin en tant qu'elle frappait le prince d'excommunication, et qu'elle éclairait la conscience de ses sujets sur l'étendue et les bornes de leurs obligations, en vertu du serment de fidélité qu'ils lui avaient prêté; sur le droit humain, en tant qu'elle déclarait le prince déchu de ses droits, en punition de sa persévérante opiniâtreté dans l'excommunication. " Pour prononcer cette déchéance, ajoute-t-il, le Pape n'avait aucun besoin de s'attribuer un pouvoir de juridiction " directe ou indirecte " sur les choses

(2) *Recherches historiques*, page 536.

temporelles, d'après l'institution divine ; il lui suffisait d'avoir à cet égard le " pouvoir directif," dans le sens où nous l'avons expliqué. (1)" Or voici l'explication à laquelle il réfère : " Le pouvoir directif en cette matière (les objets de l'ordre temporel) renferme seulement le droit d'éclairer et de diriger, par des " décisions doctrinales ou par de sages avis" la conscience des princes et des peuples en leur manifestant les obligations que leur impose le droit divin, naturel ou positif, et particulièrement celles qui résultent du " serment de fidélité." En vertu de ce pouvoir, l'Eglise et le Souverain Pontife ne peuvent faire aucun règlement, aucune ordonnance sur les choses temporelles ; ils ne peuvent donner ou ôter aux souverains leurs droits et leur autorité ; ils peuvent seulement faire connaître aux princes et aux peuples leurs obligations de conscience en matière temporelle comme en toute autre matière." (2)

Examinons tout ceci. D'abord, il est facile de voir ce que ce pouvoir " directif " doit aboutir en définitive au pouvoir " indirect," tel que nous l'avons expliqué, ou bien se résoudre à rien du tout. Car enfin ces décisions doctrinales, ces sages avis, " les princes et les peuples sont-ils tenus de les accepter et d'en faire la règle de leur conduite, lorsqu'ils portent sur objet, temporel tant

(1) Page 537.
(2) Page 473.

que l'on voudra, mais en qui la religion et la morale sont souverainement intéressées, comme dans le cas présent ? S'ils y sont tenus, il en résulte un devoir pour eux ; et comme " devoir et droit " sont corrélatifs, et qu'à tout devoir correspond un droit, il faut en conclure à un droit appartenant au Souverain Pontife d'imposer ses " décisions doctrinales, aussi bien que ses sages avis " qui révètent par là même un caractère d'autorité.

Ce droit amène de soi la juridiction indirecte ; car si le Pape est en possession d'un droit, et d'un droit qui procède d'une source divine, il doit nécessairement se trouver en possession d'une force coercitive pour assurer l'exercice de ce droit : cette force coercitive ne peut être autre chose que le " pouvoir de lier et de délier," qui, comme nous l'avons répété, doit s'étendre à *tout* ce qui intéresse la religion et la morale. Si au contraire, les princes ne sont pas obligés de tenir compte de ces " décisions doctrinales et de ces sages avis," alors le pouvoir qu'on appelle directif, n'est pas un pouvoir, puisque le Pape ne peut rien en vertu de cette faculté nominale. Et la conséquence de cette dernière hypothèse est la restriction du pouvoir spirituel de l'Eglise à tous les fidèles " hormis les rois " ; ce qui est contraire à l'Ecriture.

On ne conçoit pas comment l'auteur *conçoit* d'après cela, pourquoi (?) la sentence du Pape ne faisait mention que du

" droit divin ou du pouvoir de lier et de délier " donné par Jésus-Christ à l'Eglise et au successeur de St. Pierre ; tandis qu'elle ne disait rien des anciennes lois de l'empire sur lesquelles elle était fondée, en tant qu'elle déposait l'empereur. C'était en effet sur le " droit divin " qu'était fondée la sentence considérée dans son objet " principal, direct, et immédiat ; " puisque la déposition ne s'opérait que par l'excommunication, dont elle était une conséquence naturelle, d'après les lois de l'empire" (1).

Ce *pourquoi* est tout clair et évident pour qui reconnaît au Pape un pouvoir venu d'en haut, et que Grégoire VII s'attribue lui-même comme il sera facile de s'en convaincre par d'autres paroles encore plus explicites qui ne se trouvent pas citées par l'auteur des Recherches ; il ne fait mention du droit divin seulement pour une raison bien simple, c'est qu'il n'agit qu'en vertu du pouvoir qu'il tient de ce droit.

Mais ce " pourquoi " demeure une énigme pour qui n'a que les principes de l'auteur, c'est-à-dire le " droit positif humain " pour l'expliquer

Nous ne nions pas qu'il fût réglé par les lois de l'empire qu'un prince excommunié ne pût demeurer sur le trône après un certain délai. Cela prouve que les sociétés, à cette époque, conformaient leurs constitutions aux lois ecclésiastiques, en ce point comme

(1) Ibidem.

en bien d'autres, où l'on voit les rois donner force de loi à plusieurs décrets ecclésiastiques, afin d'en assurer l'exécution. Or, comme les Papes en excommuniant les rois les déposaient le plus souvent de leur trône, parce qu'il répugne à une société chrétienne d'être gouvernée par un de ceux avec qui il n'est pas permis de communiquer, il n'est rien d'étonnant que les peuples aient appuyé par leurs constitutions ces sentences ecclésiastiques. Mais cela ne prouve pas du tout que les Papes recevaient le pouvoir de déposer de ces constitutions. Au contraire, on voit le Pape Grégoire VII n'invoquer que le droit divin de lier et de délier, dans la première des deux sentences qui précèdent, où il dépose solennellement Henri, avant de l'excommunier, ajoutant ces paroles que nous aurions aimé voir citées par l'auteur des Recherches : " Car celui qui porte atteinte à l'autorité MÉRITE DE PERDRE LA DIGNITÉ DONT IL EST REVÊTU" (1). Et ce qui est extrêmement remarquable, c'est que ce n'est qu'après avoir ainsi déposé Henri de son autorité, en vertu du pouvoir qu'il tient de Pierre, que le Pape ajoute : " Et parce qu'il a refusé d'obéir " comme chrétien " et n'est point revenu au Seigneur qu'il a quitté en communiquant avec des excommuniés, méprisant les avis que je lui avais donnés pour son salut, vous le savez, et se séparant de votre Eglise qu'il a voulu diviser, " je le

(1) Voyez Rorbacher, Tome XIV, page 285.

charge d'anathème en votre nom " afin que les peuples sachent, même par expérience, que sur cette pierre le fils du Dieu vivant a édifié son Eglise et que les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle " (2).

Il est deux choses à remarquer ici. D'abord, le Pape ne considère plus Henri comme roi lorsqu'il l'excommunie, puisqu'il dit lui-même, après l'avoir déposé, qu'il agit sur lui comme étant " simple, chrétien." Il le dépose d'abord comme souverain rebelle : il l'excommunie ensuite cemme individu ordinaire pour avoir communiqué avec les excommuniés, méprisé les avis qu'il avait reçus " pour son salut." Ensuite le Pape invoque le même droit divin de lier et de délier dans les deux parties de la sentence, tant pour la déposition que pour l'excommunication. Comment l'auteur peut-il dire, pour expliquer son *pourquoi* : " C'était en effet sur le Droit divin qu'était fondée la sentence considérée dans son objet principal, direct, immédiat (l'excommunication), puisque la déposition ne s'opérait que par le moyen de l'excommunication, dont elle n'était qu'une conséquence naturelle d'après les lois de l'empire. Dans les tribunaux ecclésiastiques, aussi bien que dans les tribunaux civils. le juge ne se croit pas toujours obligé d'exposer en détails les motifs de son arrêt : Il se borne le plus souvent à exprimer les principaux." (1) Donc, lorsque

(2) Rhorbacher, ibidem.
(1) page 537.

le Pape dépose Henri, au nom de St. Pierre et par le pouvoir qu'il tient de lui, sans nullement parlement d'excommunion, ce doit être d'après les principes mêmes de l'auteur sur le droit divin qu'il appuie sa sentence.

Cette difficulté n'échappe pas à l'auteur. On sent qu'elle l'embarasse, et qu'il aimerait bien ne pas la voir. Il se contente de la mentionner, dans une note, (2) comme "une lègere différence entre la première sentence et la seconde," et d'en conclure à un "défaut d'exactitude" de la première formule, d'autant "moins important" que Grégoire, en la prononçant, ne prétendait pas déposer Henri d'une manière "définitive, mais seulement le menacer de déposition" dans le cas où il refuserait opiniâtrement de s'amender,"

Voilà une manière courte et aisée à la fois de se tirer d'une toute grosse difficulté. Et ce qui est plus malheureux pour l'auteur, c'est que cette note explicative est formellement contredite par Grégoire VII lui-même, qui plus que tout autre, peut nous renseigner sur son intention, en déposant Henri en 1076. En effet, lorsque, quatre ans plus tard, en 1080, il l'excommunia de nouveau, il dit, après avoir parlé des méchants qui désolent l'Eglise par leur désobéissance et spécialement les évêques rebelles d'Allemagne et d'Italie, qui soutenaient l'empereur: "A leur tête, Henri, "qu'on

(2) page 530

appelle roi," s'est élevé contre votre Eglise (Il s'adresse à St. Pierre et à St. Paul), de concert avec plusieurs évêques de l'Italie et au delà des monts, s'efforçant de la subjuger en me précipitant du trône—Votre autorité à résisté à son orgueil, et votre pouvoir l'a abattu; confus et humilié, il est venu en Lombardie me demander l'absolution de son excommunication. En le voyant ainsi repentant, en écoutant ses promesses réitérées plusieurs fois de tenir une autre conduite et de se corriger, "je lui ai rendu la communion," SANS LE RÉTABLIR DANS L'AUTORITÉ ROYALE, DONT JE L'AVAIS DÉCHU dans le concile romain." (1)–Est-ce clair? Et comment l'auteur peut-il affirmer que Grégoire n'avait voulu que le "menacer" de déposition en 1076?

Et après avoir enuméré les nouveaux crimes d'Henri, il prononça la seconde sentence que nous avons déjà citée, où après l'avoir excommunié au nom de l'autorité de St. Pierre, il lui ôte de nouveau la puissance et la dignité royale, toujours au nom de la même autorité qu'il invoque d'une manière encore plus expresse, que lorsqu'il le chargeait d'anathèmes.

A la fin de la deuxième sentence, le pouvoir "indirect" de l'Eglise sur le temporel, est formulé de la manière la plus explicite: "Faites donc maintenant connaître à tout le monde, puissants princes de l'Eglise (le

(1) Rhorbarcher, tom XIV, p. 346.

Pape s'adresse toujours à St. Pierre et à St. Paul), que si vous pouvez lier et délier dans le ciel, vous pouvez aussi, sur la terre, retirer ou accorder à chacun selon son mérite, les empires, les royaumes, les principantés, les duchés, les marquisats, les comtés et les biens de tous les hommes.....

"Que les rois et les princes du siècle apprennent donc maitenant "quelles sont votre grandeur et votre puissance," qu'ils craignent de mépriser les ordres de votre Eglise ; et que votre justice s'exerce si promptement sur Henri, que tous sachent qu'il ne sera pas renversé par un hasard, MAIS PAR VOTRE PUISSANCE....."

L'auteur des Recherches parait attacher quelque importance à une parole de Grégoire VII qui, écrivant aux Seigneurs allemands pour leur annoncer la déposition d'Henri IV, leur déclare qu'il "méritait, non-seulement d'être excommunié, mais d'être privé de la dignité royale, selon "les lois divines et humaines."

Les constitutions civiles d'alors ne permettant pas à un excommunié de demeurer au pouvoir, pour se conformer à l'esprit de l'Eglise, il est rien d'étonnant que Grégoire VII informant les Seigneurs de la déposition de l'empereur leur dise qu'il ait mérité d'être privé de la dignité royale par les lois divines et humaines ; et cela ne mène nullement à conclure que le Pape entendait par là avoir fait cette déposition en se basant sur les lois humaines ; il ne dit pas

"par les lois humaines, mais par les lois divines et les lois humaines," c'est-à-dire par les lois divines d'abord et en même temps par les lois de l'empire qui se trouvent conformes en ce point aux lois divines. D'ailleurs il ne peut y avoir de doute sur le sens que Grégoire VII donna à cette parole lorsqu'on la met en regard avec ce qu'il dit si formellement ailleurs, comme nous venons de le voir, et de plus avec ce qu'il écrit en même temps à ces mêmes Seigneurs: "Qu'il (Henri) ne pense plus que l'Eglise lui est soumise, comme une humble servante, mais plutôt "qu'elle lui est supérieure comme sa maîtresse." (1)

Enfin l'auteur des Recherches veut appuyer l'explication qu'il donne du langage de Grégoire VII, qu'il reconnaît devoir paraître "nouvelle et extraordinaire," sur le sentiment des écrivains les plus célèbres de son temps. A cet effet, il cite les paroles d'Yves de Chartres, de Gratien, de Hugues de St. Victor et de St. Bernard, que nous avons déjà citées, ou d'autres qui ont le même sens, et il en conclut que dans l'esprit d'aucun de ces écrivains, on ne voit un sentiment opposé à la distinction et à l'indépendance réciproque : ce que nous ne voyons pas non plus. Le système du pouvoir indirect, tel que nous l'avons exposé, admet, nous le répétons, la distinction et l'indépendance réciproque des deux pouvoirs.

---

(1) Rhorbarcher, tom XIV, page 296.

Innocent III.— L'Auteur des Recherches mentionne trois documents attribués à ce Pape, dont il donne de très courts extraits : son discours prononcé au consistoire en présence des ambassadeurs de Philippe de Souabe ; sa lettre à Alexis Commènes ; et sa fameuse décrétale *Novit ille*.

Quant aux deux premiers documents, il les rapproche de quelques autres du même pape pour en conclure que ce serait évidemment exagérer sa pensée au-delà des bornes que de lui supposant le sentiment que "le prince tient son autorité de l'Eglise." Il se bat par conséquent contre le pouvoir direct. En cela nous sommes d'accord avec lui.

Le lettre " *Novit ille* " (1) lui donne un peu plus d'embarras, comme il l'avoue lui-même. Il s'efforce de la réduire au " pouvoir directif," qui n'aboutit à rien du tout, comme nous l'avons vu plus haut.

Ce qui l'intrigue, par dessus tout, c'est que, " non content de donner des avis paternels aux rois de France et d'Angleterre, dans l'occasion dont il s'agit, " il leur avait enjoint formellement de suspendre leurs hostilités, pour soumettre à un nouvel examen la conduite du roi d'Angleterre " (1). Et voici comment il explique cette injonction, explication à laquelle on ne s'attendait en aucune manière : " Mais quand il serait

(1) Voyez plus haut, page 328

(1) Page 563.

vrai, dit-ii, (1) qu'Innocent III se fût laissé d'abord entraîner " au-delà des bornes," par le désir de procurer la paix entre les deux souverains, qu'en pourrait-on conclure contre sa doctrine, qui réduit " manifestement " le pouvoir du Pape en matière temporelle au simple " pouvoir directif ?" Tout au plus " pourrait-on le taxer d'imprudence, et de précipitation dans sa conduite." ! ! !

Mais on voit " manifestement " que le brave homme est en désespoir de cause, et qu'il se perd dans ses raisonnements. Voilà que par un long chapitre il s'évertue à prouver que jamais les souverains Pontifes n'ont conçu la moindre idée du pouvoir indirect dans leur esprit,et maintenant qu'il se trouve en face d'un pape qui agit"manifestement"en vertu d'un tel pouvoir, en enjoignant à deux souverains de suspendre leurs hostilités, il en conclut d'abord que le Pape aurait usurpé un pouvoir qui ne lui appartient pas, par imprudence et par précipitation dans sa conduite, et de cette conclusion il infère que " manifestement " la doctrine de ce Pontife réduit le pouvoir du pape en matière temporelle, " au simple pouvoir directif," c'est-à-dire à donner un sage avis ! D'abord la conclusion n'est pas logique ; ensuite la concession que l'auteur semble prêt à faire renverse du coup tout son système en montrant jusqu'à l'évidence son insuffisance à

(1) Ibidem.

justifier la conduite des papes en certaines circonstances.

Il est vrai que, poussé par son âme catholique, il tempère de suite cette explication quelque peu hasardée, en déclarant que toutefois il ne croit pas qu'on puisse faire ce reproche à un pontife " aussi recommandable par ses vertus, ses lumières et sa prudence ; " et il ajoute : " c'est un fait notoire et généralement reconnu qu'a l'époque des croisades, les Papes étaient souvent choisis par les souverains eux-mêmes pour garants de leurs traités et pour arbitres de leurs différends " ; et que pour ce qui regardait en particulier les terres saintes, les princes étaient bien aises de voir les souverains pontifes à la tête de ces expéditions, afin que tout fut conduit avec plus de concert, et de respect pour la religion. Un tel concours de circonstances autorisait naturellement le Saint-Siége à intervenir dans une multitude d'affaires temporelles " avec le consentement au moins tacite des Souverains " (1).

Or, l'Auteur des Recherches lui-même nous apprend que, lorsque le Pape Innocent fit signifier par ses légats aux deux rois rivaux l'injonction de suspendre les armes, " Philippe y témoigna la plus grande opposition, jusqu'à déclarer aux légats qu'il n'était pas tenu de rendre compte au pape de ce qui regardait ses vassaux, et " que les différends survenus entre les rois ne le re-

(1) Page 564.

gardaient pas " (1), et que c'est lorsque le Pape fut informé de cette réponse qu'il écrivit au roi de France, ainsi qu'aux évêques, sa fameuse décrétale dont il est question. Et comment peut-il donc, après cela, supposer que le pape Innocent III soit intervenu parce qu'il se considérait suffisamment autorisé par un consentement tacite ? Comment peut-il voir un consentement tacite dans le refus formel et explicite, insultant même, que fit Philippe aux légats du Pape ? N'est-il pas évident que le pape écrivant sa décrétale, à l'occasion de ce refus du roi de France, pour appuyer son injonction que celui-ci méprise, et le rappeler à son devoir, intervienne entre les deux rois, non pas en se basant sur leur " consentement tacite, " mais au contraire, comme il le dit d'ailleurs lui-même dans sa décrétale, parce qu'étant chargé du gouvernement de l'Eglise universelle, il lui appartient non de juger du fief, dont le jugement appartient au roi, mais de prononcer sur le péché dont la censure, lui appartient sans doute, " censure, ajoute-il, que nous pouvons et que nous devons exercer contre qui que ce soit ; parce qu'il a été établi sur les nations et sur les royaumes, pour arracher, pour détruire pour dissiper, pour édifier et pour planter ; parce que, comme le déclare toujours la dé-

(1) Rohrbacher atteste la même chose ; voir tom. XVIII, page 314.

crétale " il ne faut pas en agir autrement avec les rois qu'avec le reste des hommes puisqu'il est écrit dans la loi de Dieu : " Vous jugerez le grand comme le petit sans acception des personnes." Et puis, lorsque l'on considère ce que le pape dit dans une lettre adressée au roi lui-même : " Or voilà que votre frère, le roi d'Angleterre, se plaint de vous ; il vous a averti plusieurs fois en particulier, tant par lettres que de vive voix ; il a employé la médiation de plusieurs seigneurs pour vous obliger à lui faire justice : enfin il vous a dénoncé à l'Eglise, qui, aimant mieux user avec vous de l'affection paternelle que de "l'autorité judiciaire" vous a charitablement averti de cesser de faire tort à votre frère, et de vous accorder avec lui. Que reste-t-il donc si vous n'écoutez pas l'Eglise, sinon de vous traiter, nous le disons à regret, comme un païen et un publicain ? " Car puisqu'il faut choisir l'un ou l'autre, nous aimons mieux vous déplaire que d'offenser Dieu." Vous direz que vous ne faites point tort au roi d'Angleterre ; il dira que vous lui en faites. Que ferons-nous sur cette contestation ? Manquerons-nous à rechercher la vérité ? et après l'avoir trouvée, à procéder selon la forme du commandement de Dieu ? Dissimulerons-nous la perdition des corps et des âmes ? N'annoncerons-nous plus à l'impie son impiété ? Ne réprimerons-nous plus les insolences des violents ? " (1)

---

(1) Rohrbacher, vol. XVII, page 315.

Comment peut-on concevoir que le pape basait son intervention sur " un consentement tacite " des deux rivaux ? N'est-il pas au contraire plus rationel de conclure que si le pape Innocent n'eût eu d'autre principe pour légitimer son intervention que ce consentement, il aurait dû certainement " avec ses vertus, ses lumières et sa prudence " retirer son injonction, renoncer à intervenir, et laisser se démêler entre eux comme ils auraient pu des rivaux qui lui déclarent formellement qu'il n'a rien a voir dans leurs affaires ? Il est donc *étonnant* d'entendre l'auteur aborder cette conclusion.— Eest-il donc *étonnant* qu'en de pareilles conjonctures Innocent III ait cru pouvoir prendre le ton de l'autorité pour mettre fin à de funestes divisions qui avaient déjà causé, et ne pouvaient manquer de causer encore de si grands maux à l'Eglise et à 'Etat ? " (1)

La question se présente d'elle-même de savoir si " en croyant prendre ce ton d'autorité, Innocent III a agi conformément à ses lumières et à sa sagesse, ou bien si on pourrait le taxer d'imprudence et de précipitation."

Innocent IV.— Abordons maintenant la sentence de déposition de Frédéric II, prononcée au concile de Lyon, par Innocent IV.

Après avoir énuméré les crimes de Fré-

(1) Page 564.

déric, le pape continue : " Sur tous ces excès et sur beaucoup d'autres, après avoir délibéré soigneusement et mûrement avec nos frères les cardinaux et avec le très saint concile, comme nous tenons sur la terre, tout indigne que nous en sommes, la place de Jésus Christ, et qu'il nous a dit dans la personne du bienheureux apôtre Pierre : " Tout ce que tu lieras sur la terre sera lié " dans les cieux, et tout ce que tu délieras " sur la terre sera délié dans les cieux," nous déclarons le susdit prince, qui s'est rendu indigne de tout honneur et de toute royauté, de tout honneur et dignité quelconque ; qui pour ses iniquités et ses crimes a été rejeté de Dieu pour qu'il ne soit plus ni roi ni empereur : nous le déclarons et dénonçons lié par ses péchés, rejeté de Dieu et privé de tout honneur et dignité par le Seigneur, et " néanmoins nous l'en privons par NOTRE SENTENCE," absolvant pour toujours de leur serment ceux qui le lui ont juré, et *défendant* fermement, *par l'autorité apostolique* que personne ne lui obéisse désormais comme empereur ou comme, roi ni le regarde comme tel."

L'Auteur des Recherches s'efforce d'expliquer cette sentence comme celle de Grégoire VII contre Henri IV, en avançant que le pouvoir de lier et de délier invoqué par le Pape est uniquement relatif au pouvoir d'excommunier.

Qui ne voit d'abord que l'objet principal de cette sentence est la déposition, et que

c'est pour prononcer cette déposition que le souverain Pontife invoque le pouvoir de lier et de délier! Bien plus, si l'auteur des Recherches eut fait attention aux faits historiques, il eut remarqué que Frédéric était déjà excommunié par Grégoire IX.

" Ni dans cette sentence, dit Rohrbacher, (1) ni dans le reste des actes, il n'est question d'excommunier Frédéric. La raison en est bien simple : c'était une chose toute faite. Cela est si vrai qu'un des griefs qui motivèrent la déposition de Frédéric est le mépris qu'il avait fait de l'excommunication prononcée contre lui par le prédécesseur d'Innocent IV, Grégoire IX ; cela est si vrai que l'historien favori de Bossuet (Mathieu Paris), nous apprend que l'ambassadeur de Frédéric, tremblait pour son maître, non parce qu'il allait être excommunié, mais parce que, l'étant déjà, il courait grand risque d'être encore déposé. Cela est si vrai que le même historien nous dit formellement, non pas que le Pape et les Prélats excommunièrent l'empereur déposé, mais qu'ils déposèrent l'empereur excommunié."

Il est donc évident que le pouvoir de lier et de délier est invoqué par le Pape Innocent IV, non-seulement *principalement*, mais *uniquement* pour déposer l'empereur. Et l'explication de l'auteur des Recherches pèche directement contre l'évidence des faits. L'historien contemporain, Mathieu Paris

(1) Hist. Univ. tom. XVIII, page 347.

nous apprend que pendant que cette sentence se fulminait en plein concile, le Pape et tous les prélats tenaient à la main des cierges allumés, qu'à la fin ils renversèrent et s'éteignirent en *déposant* l'empereur excommunié ; et qu'à ce moment Thaddée de Suesse, ambassadeur de Frédéric s'écria : *Il n'y a plus de remède à la catastrophe!* Ce jour est vraiment un jour de colère (1). Donc cet ambassadeur qui avait épuisé ses ressources auprès du Pape et des Pères du Concile pour prévenir la "catastrophe" comprenait que tout dépendait de la sentence qu'il redoutait. Assurément leslois de l'empire étaient loin de sa pensée à ce moment solennel et terrible,lorsqu'il prononça sa dernière parole : " Ce *jour* est un jour de colère," en pleurant et poussant un cri de désespoir comme nous l'apprend ainsi Mathieu Paris. *Ejulans et flens subintulit : Vere dies ista, dies iræ.* Cet appareil, voit-on chez le même historien, inspira à tous les assistants une frayeur universelle, comme si ç'eût été un coup de foudre accompagné d'éclairs, " c'est ainsi, conclut-il, que le Seigneur Pape et les Prélats du concile *lancèrent la foudre* contre le dit empereur Frédéric, *qui désormais ne doit plus être nommé empereur* " (2).

Quelques années après, en 1282, le pape

---

(1) Mathieu Paris, p. 458. (Rohrbacher, tom.XVIII p, 345.

(2) Mathieu Paris, p. 454. (Rohrbacher, ibid.

Martin IV disait dans une procédure semblable : " Nous ne doutons point que tout le monde ne sache de quelle manière notre prédécesseur, d'heureuse mémoire, le Pape Innocent IV, déclara au concile de Lyon, le même concile approuvant, que le dit Frédéric, qui par ses excès et ses crimes sans nombre, s'était rendu indigne de l'empire, de la royauté, avait été rejeté de Dieu, pour qu'il ne fut plus ni roi, ni empereur, et privé " par le Seigneur," de tout honneur et de toute dignité, " et l'en priva en outre par sa sentence" (1). On voit que le Pape Martin IV qui, je pense, est une autorité en la matière qui nous occupe, interprète la sentence d'Innocent IV, non pas dans le sens de l'auteur des Recherches, mais dans le sens qui résulte naturellement du texte même de cette sentence, dans le sens que lui ont donné ses contemporains même les plus intéressés en faveur de Frédéric, tels que ses ambassadeurs, dans le sens en un mot, que lui donnent tous ceux qui ne se sont pas chargés de la difficile et impossible entreprise d'enlever aux souverains Pontifes un droit qu'il tiennent du divin Fondateur de l'Eglise et de la Papauté.

La Bulle *Unam Sanctam* offre à l'Auteur des Recherches une difficulté qu'il considère comme la plus sérieuse. Il s'évertue à démontrer, à l'encontre de ceux qui ont attri-

---

(1) Spicil, tom. III, p. 684. (cite de Rohrbacher, XIV p. 346.)

bué à Boniface VIII des prétentions exagérées, que le pouvoir *direct* sur le temporel n'est pas inclus dans cette Bulle, ce en quoi nous sommes parfaitement d'accord avec lui.

Il explique le décret du Concile de Bâle, ainsi que celui de Trente (2) de la même manière qu'il expliqua ceux des troisième et quatrième Conciles de Latran. Nous n'avons qu'à lui appliquer la même réfutation.

Quant aux sentences de déposition lancées par Paul III contre Henri VIII, par Pie V contre Elizabeth, et par Sixte V contre le roi de Navarre, qui contiennent en substance celles dont nous nous sommes déjà occupé, et sont basées absolument sur les mêmes principes, il leur oppose des explications analogues à celles qu'il donna aux sentences précédentes, et nous nous dispensons de répéter nos arguments.

" Ce qui achève, dit-il ensuite, (2) de *renverser* le système qui représente l'opinion théologique *du droit divin* comme le fondement du pouvoir exercé par les papes et conciles sur les souverains, au moyen-âge, c'est que cette opinion n'a jamais été enseignée ni supposée, bien moins encore définie comme un article de foi par les conciles et par les Souverains Pontifes." Cela est vrai.

---

(1) Voir page 340.

(2) Page 553.

Mais il est vrai aussi que le système historique n'a jamais non plus, été défini comme un article que de foi; mais bien au contraire, comme on l'a vu dans l'article précédent,les quatre propositions de la Déclaration de 1682, dont la première n'est que l'énoncé, ou résumé du système historique, ont été condamnées successivement par Innocent IX en 1682, par Alexandre VIII en 1690, et par Pie VI en 1794. Conséquemment l'argument de l'auteur des Recherches peut être retourné, *et amplius*, contre son système ; et sa dernière remarque *n'achève* pas plus de *renverser* le système théologique que ses explications précédentes avaient *commencé* à le faire.

Avant d'entrer dans les développements dont nous avons déjà donné une idée, tendant à expliquer le langage des Papes et des Conciles dans un sens opposé au pouvoir indirect du Souverain Pontife sur les rois, il fait cette remarque (1) : " Notre sentiment serait suffisamment établi, par les observations précédentes (2) quand même " nous ne pourrions justifier absolument le langage de tous les Souverains Pontifes " postérieurs à Grégoire VII. En effet, quand on admettrait que " plusieurs de ces derniers ont insinué ou supposé, dans leurs

(1) Page 553.

(2) Il fait allusion à l'examen des faits historiques démontrant que la persuasion générale des peuples donnait au Pape un pouvoir sur le temporel.

décrets, l'opinion théologique du droit divin," il n'en serait pas moins vrai que cette opinion était inconnue dans l'Eglise, ou du moins y avait à peine quelques partisans, sous le pontificat de Grégoire VII..... ..... En supposant donc que les Papes et les conciles postérieurs à Grégoire VII, aient quelquefois insinué ou supposé cette opinion, tout ce qu'on pourrait en conclure, " c'est qu'ils ont quelquefois partagé l'opinion de leur siècle, sur l'origine et les fondements du pouvoir extraordinaire dont ils étaient investis" ; et que, pour justifier un pouvoir d'ailleurs bien établi et universellement reconnu, " ils ont mis en avant quelques principes SUJETS A CONTESTATION." L'auteur voit qu'il met le pied sur un terrain quelque peu critique, et il se hâte d'ajouter " Toutefois nous croyons pouvoir avancer "avec confiance " que les conciles et les souverains pontifes postérieurs à Grégoire VII, n'ont pas plus enseigné ou supposé que lui, dans leurs décrets et leurs actes solennels, l'opinion théologique du droit divin ; et que leur langage comme le sien doit s'expliquer dans un autre sens." (1)

Mais on verra l'Auteur des Recherches, après avoir donné sur ces décrets et ces actes, les explications que le lecteur connaît et dont il a pu se rendre compte de la valeur, perdre *sa confiance*, lorsqu'il en vient au droit public par lequel les souverains encou-

(1) Page 603.

raient la déposition par l'hérésie et l'excom munication, et dire : " On ne peut contester ce point de droit public sans supposer que l'usage et la persuasion universelle dont il s'agit était fondés sur une erreur, sinon criminelle, comme le supposent lesennemis de l'Eglise, " du moins matérielle et innocente," comme le soutiennent et l'insinuent des auteurs plus modérés. Mais la fausseté de cette supposition (qu'ils étaient fondés sur une erreur criminelle) est prouvée par la simple exposition des faits que nous avons rapportés..... ; car, 1o en supposant même que la conduite des Papes et des Conciles envers les souverains, au moyen-âge " ait été fondée sur une erreur," nous avons montré que jamais "erreur ne fut aussi excusable et aussi innocente."

Ainsi, lorsque l'on n'a d'autre système que le système historique pour justifier l'action de l'Eglise sur le temporel, on est forcé de recourir à cette charitable dernière ressource de dire que les Papes ont pu errer, en allant trop loin, mais que leur erreur est la plus excusable et la plus innocente de toutes les erreurs.

Pour nous, nous pensons qu'il est plus sûr de croire que les Souverains Pontifes ont certainement été dans le vrai ; nous pensons aussi que lorsqu'il est impossible de concilier un sentiment particulier avec leurs décrets et leurs actes, il vaut mieux croire à

(1) Page 663.

la fausseté de ce sentiment que de croire à la possibilité d'une erreur de leur part, dans une matière aussi grave, dût cette erreur être "la plus excusable et la plus innocente de toutes les erreurs."

L'Auteur fait ailleurs, (1) une remarque que nous ne laissons pas passer sous silence. "Peut-être nous opposera-t-on que l'opinion théologique du pouvoir *direct* ou *indirect* [*direct* et *indirect*, c'est bien différent dans la question qui nous occupe] étant alors [au 16e siècle] généralement admise par les Théologiens, principalement en Italie, il y a tout lieu de croire que les Souverains Pontifes Paul III, Pie V, et Sixte V, se fondaient sur cette opinion, peur exercer un si grand pouvoir sur les souverains.—"Il est sans doute naturel de penser que les Papes dont il s'agit, partageaient là-dessus, comme docteurs particuliers, l'opinion généralement admise par les Théologiens." Mais quelle que fut, à cet égard, leur opinion particulière, il est "tout-à-fait invraisemblable" qu'ils aient regardé cette opinion comme le principal, et surtout comme l'unique fondement de leurs décrets, tandis qu'ils avaient un motif beaucoup moins sujet à contestation dans les lois fondamentales de la France et de l'Angleterre." A cette remarque nous nous permettrons d'en ajouter trois autres: 1o Il est *tout-à-fait invraisemblable* que les Papes qui, *comme docteurs*

(1) Page 597.

particuliers, étaient dans la conviction qu'ils tenaient du droit divin le pouvoir d'exercer une juridiction indirecte sur les souverains, auraient laissé de côté ce fondement ferme et inébranlable de leur pouvoir en portant leurs décrets, pour ne se baser que sur des lois humaines qui peuvent changer d'un jour à l'autre ; 2o Ces *docteurs particuliers*, dans tous les cas, constituent des autorités qui ne sont pas à dédaigner, d'autant plus qu'ils ont avec eux les Théologiens qui admettent *généralement* la même doctrine ; et il nous semble que l'Auteur aurait bien pu y faire un peu plus d'attention ; 3o ,Tout le monde conviendra qu'il est difficile de soutenir un sentiment en matière de juridiction papale, qui a contre lui, les Papes, au moins *comme docteurs particuliers*, et en *général* les facultés théologiques de l'Eglise.

Une autre considération que l'Auteur des Recherches fait à l'appui de son système, c'est qu'il rencontre plus facilement que l'opinion théologique du droit divin, les sympathies des protestants (1).—Or on comprend que les protestants seront toujours empressés de souscrire à tout système tendant à diminuer, d'une manière ou d'une autre, les pouvoirs du Chef de l'Eglise Catholique ; et si cela pouvait constituer une preuve, elle ne serait certes pas en faveur du système de l'Auteur.

Nous résumons brièvement cet article.

---

(1) Page 346.

Les Papes ont exercé un pouvoir de juridiction indirecte sur le temporel des états et sur les souverains durant tous les siècles où la foi des peuples et l'union des sociétés avec l'Eglise, union cimentée par les constutions même des peuples, rendirent l'exercice de ce pouvoir opportun ; ils ont exercé ce pouvoir jusqu'à intervenir entre les nations et leurs souverains, et entre les rois entre eux, lorsque le bien de la religion et la justice ont requis leur intervention ; ils ont exercé ce pouvoir en se basant toujours exclusivement sur l'autorité qu'ils tiennent de Jésus-Christ, et jamais sur les lois humaines qui ne se trouvent pas mentionnées, même une seule fois, comme motif, dans leurs décrets et leurs sentences ; ils enseignent eux-mêmes, soit en expliquant leurs décrets, soit comme *docteurs particuliers*, que ce pouvoir est fondé sur le droit divin, et ils enseignent cela de concert avec tous les Théologiens Catholiques : donc le droit divin est le fondement véritable du pouvoir indirect que les Papes ont exercé sur les Souverains, surtout au moyen-âge. De plus, le système historique doit être rejeté, à cause de ses dangereuses conséquences.

TABLE DES MATIÈRES.

PAGES.

Introduction 3

I. Définition de la Société.—Idée de sa loi première et fondamentale 10

II. Première loi de l'homme : son caractère général ; son caractère spécifique ; sa relation avec l'ordre surnaturel 18

III. Loi première et fondamentale de la société.. 41

IV. Origine de la société en général.—Origine de la Famille, de l'Etat, de l'Eglise 47

V. L'Eglise, l'Etat et la Famille considérés dans leurs caractères distinctifs et leurs relations nécessaires.—Excellence de l'Eglise sur l'Etat et la Famille 61

VI. Mission de l'Eglise dans le Plan Providentiel. 78

VII. Mission de l'Etat et de la Famille dans le Plan Providentiel 95

VIII. De la Perfection sociale et de la nécessité du Catholicisme ..... 112—201

Perfection de l'être social 112

Perfection de l'action civile de la société 144

Perfection de l'action politique de la société 181

Perfection de la tendance sociale 199

IX. Union essentielle des deux puissances 202

X. Distinction des deux puissances 231

XI. Indépendance réciproque des deux puissances 245

XII. De la subordination des Etats au pouvoir indirect du Pape ..... 258—341

Définition du pouvoir indirect 258

Preuve du pouvoir indirect, tirée de la fin de la société 262

Preuve tirée de la mission de la société 264
Preuve tirée des différences qui distinguent les deux puissances..... 271
Nécessité d'un tribunal infaillible pour les nations..... 271
Preuves d'autorité..... 287
Pratique de l'Eglise..... 309
Sentiment général des rois et des peuples..... 315
Décrets des Papes et des Conciles..... 322
XIII. Fondement du pouvoir extraordinaire que les Papes ont exercé sur les souverains au Moyen-âge..... 341

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance

The Libra
University o
Date Due

SEP 29 '82

a39003 0016961366

BQT 3415 .P3 1877

PAQUIN, LOUIS PHILIBER

ESSAI SUR LE DROIT SOC

U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 02 03 01 17 08 0